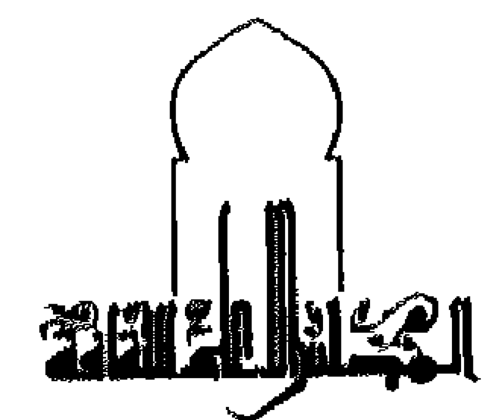
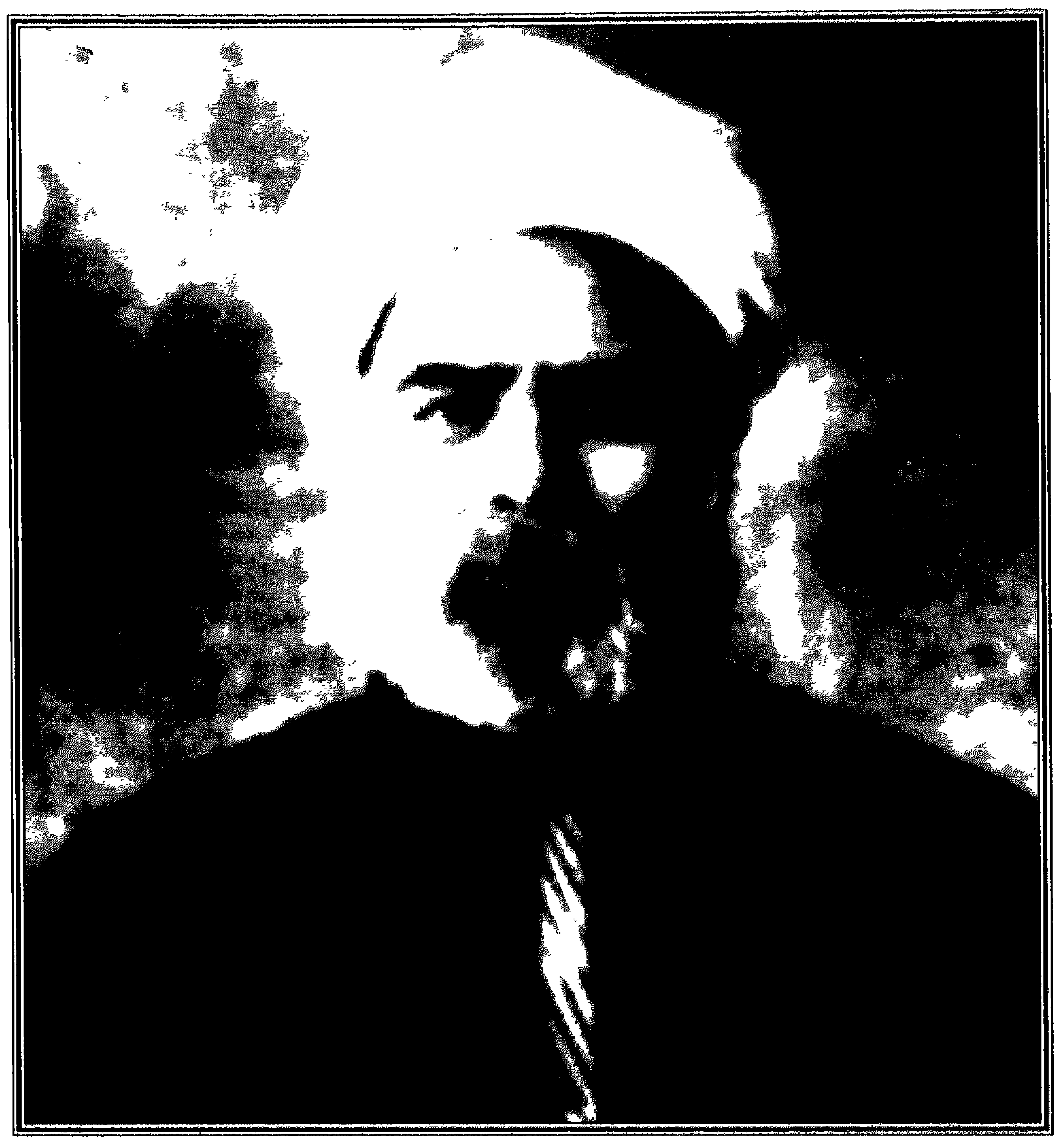




مؤتمر

الإمام محمد عبده

مفكرا" و رائدا" للإستنارة

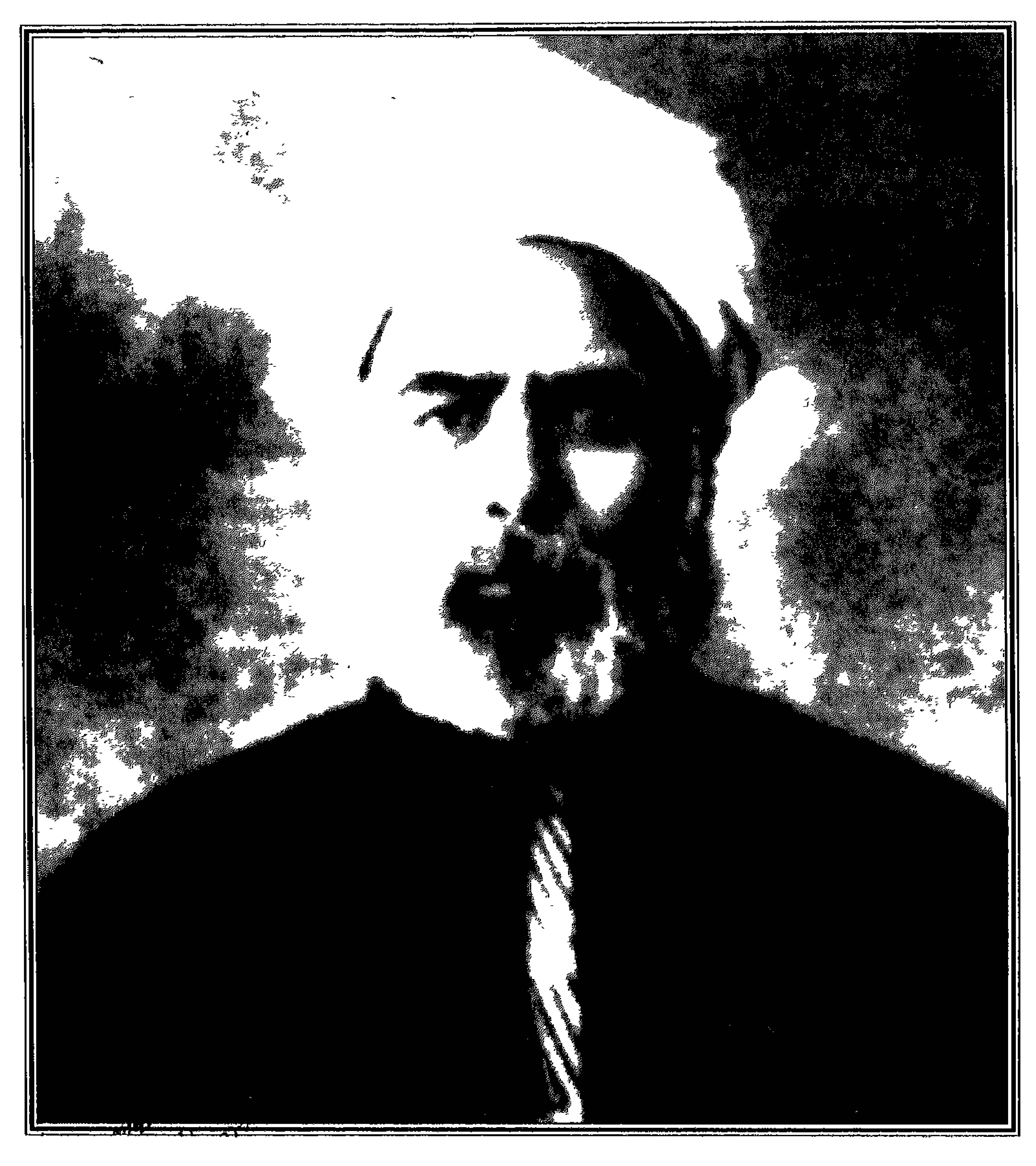
فى المدة من ١٢ إلى ١٤ يوليو ١٩٩٧

ملخصات بحوث

بمكتبة القاهرة الكبرى

اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتـــح اللــــه خليـــفه
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية



مؤتمر

الإمام محمد عبده

مفكرا" و رائدا" للإستنارة

المحتويات

العصبية والصفوة فى فكر الإمام

أ. د. أحمد أبو زيد

يتميز فكر الإمام محمد عبده بأنه فكر هادف يرمى إلى تحقيق أهداف محددة بل ومرسومة بدقة، ولذا فهو يعمد إلى تحديد المشكلة ثم يعكف على البحث عن حلول لها.

وقد كان الاستعمار وضرورة التصدى له هاجساً رئيسياً وراء جانب كبير من تفكيره، وكان يدرك أن الشقاق والصداع يؤديان إلى تفسخ المجتمع ويساعدان بالتالى على التمكين للاستعمار من فرصة سطوته على المجتمع وبالتالى الوقوع تحت سيطرة الآخر، وأن الوسيلة الفعالة للوقوف أمام هذه القوى الغاشمة هو إثارة مبدأ العصبية وإدراك الدور الذى تقوم به فى تماسك الأمة وتصامنها، خاصةوأن العصبية كما يتصورها تقوم على أسس أخلاقية واجتماعية بل ودينية أيضاً ينبغى إبرازها باعتبارها الأساس القوى الذى ترتكز عليه الوحده العضوية للجماعة إزاء الآخرين، كما أنها تضفى على المجتمع شخصيته المتميزة إزاء المجتمعات الأخرى. وقد تكون العصبية أساساً للتعصب فى بعض الأحوال. وعلى الرغم مما تثيره هذه الكلمة الأخيرة من تداعيات غير مرغوب فيها فإن التعصب الذى فيه اعتدال والذى يضع مبادئ أخلاقية واجتماعية للتماسك والتعاون والتضامن هو أمر غير مذموم. وتقوم العصبية فى الأغلب على مبدأين أساسيين لا غنى للمجتمع عنهما: مبدأ الدين الذى تقوم عليه الرابطة الدينية القوية الفعالة، ومبدأ «الجنس» الذى ترتكز عليه عاطف الوطنية وحب الوطن، وكلا المبدأين هامان وضروريان للتصدى بنجاح لقوى الاستعمار.

ويرتبط بهاجس مقاومة الاستعمار هاجس التصدى للاستبداد وتحديد مقومات الحاكم الذى يمكنه الارتقاء بالمجتمع والذى يضع الإصلاح هدفاً له والذى يظهر فى كتاب، الإمام أحياناً تحت وصف القائد الزعيم، وأحياناً أخرى تحت مسمى المستبد العادل، ولكن إلى جانب هذا الحاكم لابد من وجود صفوة مستنيرة تميل إلى التحديث المادى والفكرى، وتدرك أهمية التعليم والتربية، وتميل بطبيعة تكوينها إلى الاعتدال وتعمل على تقييد سلطة الحكومة المطلقة ومعارضة الاستبداد، وتشارك فى تنفيذ مشروعات الإصلاح. ومثل هذه الصفوة لايمكن أن تأتى من صفوف العسكريين ورجال الثورة (العرابية) فهم لا يصلحون لقيادة الأمة نظراً لضيق نظرتهم وابتعادهم عن مجالات الثقافة وعدم تقبلهم للأفكار الجديدة وعدم إيمانهم بالحكومة النيابية. وتأتى هذه الصفوة المستنيرة فى رأى الإمام من الطبقة الوسطى فى الأغلب.

الشيخ الإمام محمد عبده
والاتجاه النقدى التنويرى

أ. د. عاطف العراقــي

إذا كان الإمام محمد عبده، قد توفى منذ تسعين عاماً، وعلى وجه التحديد فى الحادى عشر من شهر يوليو عام ١٩٠٥، فإنه من الواجب علينا كمسلمين وعرب، أن نهتم بإحياء ذكراه، حتى نتذكر الدروس التى يمكن استفادتها من حياة ومؤلفات هذا الرجل.

ولد محمد عبده عام ١٨٤٩م، وكان طوال حياته شعلة نشاط ومن يطلع على العديد من الكتب والرسائل والمقالات التى تركها لنا الإمام محمد عبده يدرك تمام الإدراك أننا فى عالمنا العربى فى أمس الحاجة وحتى فى أيامنا الحالية إلى الاستفادة من آرائه، ومن الفتاوى التى أصدرها، ومن اهتمامه بتأويل النص الدينى حتى يتفق وروح العصر، أى متطلبات الأيام التى نعيشها.

لقد جمع محمد عبده بين الجانب النظرى، والأبعاد العملية الإصلاحية والاجتماعية صحيح أن جمال الدين الأفغانى كان له دوره السياسى الذى يفوق بكثير دور الشيخ محمد عبده، ولكن هذا لا يقلل من أهمية مفكرنا محمد عبده ومن دوره الرائد فى مجال تجديد الفكر العربى الإسلامى وذلك سواء اتفقنا معه أم اختلفنا حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها.

ترك لنا الشيخ محمد عبده العديد من الكتب والرسائل ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر، رسالة التوحيد، والإسلام دين العلم والمدنية، وتفسير جزء من القرآن الكريم، ومجموعة من النصائح والأمثال والتى تكشف عن غزارة اطلاعه وتأمله الدقيق.

وكانت حياة الشيخ محمد عبده غاية فى الثراء الفكرى والنشاط الثقافى والاجتماعى. نجد هذا كله واضحاً غاية الوضوح طوال السنوات التى عاشها سواء فى مصر، أو فى فرنسا حين عمل مع أستاذه جمال الدين الأفغانى على تأسيس الصحيفة الأسبوعية المعروفة باسم «العروة الوثقى» والتى كان هدفها الدعوى إلى الجامعة الإسلامية والدفاع عن الشرقيين، بالإضافة إلى محاربة التسلط والظلم والطغيان والدعوة إلى التخلص من الاحتلال الإنجليزى، وكانت هذه الصحيفة، أول صحيفة عربية تظهر فى أوربا. لقد كان شيخنا يعمل دون كلل أو ملل وكانت له رؤيته النقدية وآراؤه الإصلاحية الجريئة.

صحيح أنه من الصعب أن نطلق على محمد عبده لفظه «الفيلسوف» بالمعنى الاصطلاحى الدقيق، إلا أنه ترك لنا العديد من الآراء التى تجعله مجدداً من الطراز الأول ومفكراً لا تخلو كتاباته من الروح الفلسفية وليرجع القارئ إلى موضوعات كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»، وإلى دراسته لمشكلات فلسفية وفكرية لاحصر لها كمشكلة الحرية ومشكلة الخير وإلى آرائه فى مجال الإصلاح الأخلاقى وتفسير القرآن الكريم، وإصلاح الأزهر، وسيجد ذلك كله وآضحاً غاية الوضوح.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الإمام محمد عبده قد ترك لنا مدرسة فكرية ليس فى مصر وحدها بل فى العديد من البلدان العربية الإسلامية. وكم نجد آراءه تتردد بلا انقطاع وحتى أيامنا الحالية عند كثير من مفكرينا شرقاً وغرباً وبصورة مباشرة تارة أو غير مباشرة تارة أخرى وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على بصماته القوية على خريطة فكرنا العربى الإسلامى المعاصر. ومن يحاول إهمال أو تغافل دوره الخلاق المبدع فإن وقته يعد ضائعاً عبثاً.

وآراء الشيخ محمد عبده تدلنا بوضوح على أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية والمجدد ينظر دائماً إلى الإمام وإلى المستقبل، وذلك على العكس من المقلد والذى ينظر إلى الماضى ويبكى على الأطلال.

ان النظرة التجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره بل أن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه، إنها إعادة بناء التراث وبحيث يكون متفقاً مع العصر الذى نعيش فيه. فالتجديد إذن هو إعادة بناء Reconstruction ولايعد التجديد تمسكاً بالبناء القديم لمجرد أنه قديم، وبصورته التقليدية، كما لا يحمل فى طياته هدماً أو رفضاً مطلقاً للتراث، إذ قد نجد فى التراث العديد من الأفكار البناءة التى تعد أكثر حيوية فى بعض آراء المعاصرين.

إننا نجد الدعوة إلى إعادة البناء واضحة تمام الوضوح عند كثير من المفكرين فى أبناء أمتنا العربية ومن بينهم مفكرنا الشيخ محمد عبده. وهذا يدلنا على أن الإمام محمد عبده إنما كان يدرك تمام الإدراك العيب ليس فى التراث ولكن العيب فى النظرة إلى التراث من خلال منظور تقليدى رجعى لا يتمشى مع العصر.

يجب إذن أن نضع هذا فى اعتبارنا حتى نستطيع إدراك الجهد الكبير الذى قام به الشيخ محمد عبده. ويكفى الشيخ محمد عبده فخراً أنه كان من خلال كتبه ورسائله مدافعاً للعقل إلى حد كبير، العقل الذى يعد أشرف جزء فى الإنسان، والذى عن طريقه استطاع مفكرنا تأويل النصوص الدينية، تأويلاً معبراً عن الاجتهاد، وسعة الإطلاع والرغبة فى اكتشاف الحقيقة.

نجد هذا واضحاً غاية الوضوح فى العديد من الكتب والرسائل التى تركها لنا محمد عبده ومن بينها مقالاته فى العروة الوثقى، وحاشيته على شرح الدوانى لكتاب العقائد العضدية للايجى. ورسالة التوحيد، وتقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وحديثه الفلسفى مع الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر. وتفسيره لسورة العصر، وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار الذى أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

لهذا كله لم يكن غريباً أن يهتم العديد من المفكرين والمؤلفين سواء كانوا من العرب أو كانوا من الأوربيين بالكتابة عن مفكرنا الكبير محمد عبده ودراسة أفكاره، ومن بين من اهتموا بالكتابة عنه، ودراسة أفكاره، محمد رشيد رضا، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين وأحمد لطفى السيد، وعباس العقاد، ومحمد بخيت، ومنصور

فهمى، وحافظ إبراهيم، وأحمد أمين، ومحمد مصطفى المراغى، وماكس هورتن، وشارل ادمز، وشاخت، وجب، وجولد زيهر، وجومييه... إلى آخر هؤلاء المفكرين والباحثين والدارسين.

لقد خاض محمد عبده الكثير من المعارك الفكرية، وكان له من الأعداء مثل ماله من الأصدقاء وكان هذا شيئاً متوقعاً إذ أننا فى كل عصر وكل مكان إذا كنا نجد دعاة للنور فإننا نجد أيضاً خفافيش الفكر والذين يؤثرون الظلام، ولا تقوى أبصارهم على مواجهة النور والضياء. وإذا كنا نجد دعاة للإصلاح والتجديد والتقدم إلى الأمام، فإننا نجد أيضاً دعاة الجمود والإنغلاق والرجعية والصعود إلى الهاوية. وإذا كنا نجد أناساً من المفكرين فى هذا العصر أو ذاك من العصور يطلبون منا التمسك بالعقل وجعله المرشد والدليل فى حياتنا، والاعتصام بالعلم، فإننا نجد بجوارهم أهل الخرافة والأسطورة والشعوذة واللاعقلانية.

بحث الشيخ محمد عبده فى العديد من الموضوعات التى تعد بالغة الأهمية لقد بحث فى موضوع «الدين والمتدينون» وبين لنا أن الله تعالى خلق الإنسان عالماً صناعياً، وهو يعنى بذلك أثر البيئة على الإنسان، وأيضاً التركيز على أهمية الإرادة الإنسانية وكيف أن الإنسان صنيعة أعماله، إنه يقول إن الإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفيه للطبيعة ليستجديها نفساً من حياة، لما تمكن من ذلك، بل انتهى إلى حالة العدم.

بل إننا إذا انتقلنا من الأفعال المادية إلى الأحوال النفسية من الإدراك والتعقل والملكات والإنفعالات الروحية، فإننا نجد أيضاً أثر البيئة عليه. إن شجاعته وجبنه وجزعه وصبره وكرمه وبخله وشهامته ونذالته وقسوته ولينه وعفته وشرهه، كل ذلك يعد نابعاً من تربيته الأولى وأثر المحيطين به كالآباء والأمهات. ومعنى هذا أنه يعد ثمرة ماغرس ونتيجة لما كسب، فهو مصنوع يتبع مصنوعاً، إنه فى عقله وصفات روحه يعد عالماً صناعياً. والنتيجة التى يمكن استخلاصها من هذا الرأى الذى يقول به محمد عبده، إنه لابد من التأكيد على أهمية الفعل الإنسانى، إن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً. انه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هى التى أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية.

ونحن فى عالمنا العربى فى أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية هذا الرأى الذى يقول به محمد عبده والذى يقترب إلى حد كبير من رأى المعتزلة فى موضوع حرية الإرادة والبحث فى مشكلة القضاء والقدر. لقد شاع بيننا الاتجاه الجبرى، اتجاه التواكل والاستسلام ونسبة كل شئ إلى قوى تفوق الطبيعة ولا يخفى علينا دور بعض الأنظمة السياسية التى تقوم على تدعيم الاستبداد والدكتاتورية فى نشر هذا الاتجاه الجبرى.

وإذا كان الله تعالى قد خلق الإنسان عالماً صناعياً، فيما يذهب محمد عبده، فإن الدين فيما يقول محمد عبده يعد وضعاً إلهياً. إنه سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به نفسها.

ويثير محمد عبده الكثير من الأسئلة والتى يحاول عن طريقها معرفة أسباب تخلف المسلمين الآن فى حين أننا فى الماضى كنا نتمتع بالقوة والمجد والازدهار. ولا تخلو عبارات محمد عبده من نغمة حزن وأسف على ما وصلنا إليه الآن. إنه يتساءل قائلاً: هل استبدت الأبدان وسيطرت على الأرواح؟ هل انقطعت الصلة بين الأسباب ومسبباتها؟ لقد كان للمسلمين فى الحروب الصليبيه نارية، لقد قاموا بالعديد من الأعمال التى بهرت الأبصار وأدهشت الألباب.

ويحاول محمد عبده تحديد الأسباب التى أدت إلى ضعف المسلمين. لقد ظهر بين المسلمين رجال ارتدوا الزى الدينى ولكنهم قالوا بالكثير من البدع التى لا صلة لها بالدين. لقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدى هذا إلى سخريتهم من العمل والكفاح.

ونجد فى آراء محمد عبده الكثير من الجوانب الإيجابية والصادقة تماماً، ومن بينها أهمية الدعوة إلى الحرية والابتعاد عن القول بالجبر، وأيضاً تفرقته بين الدين فى أساسه وأصوله وأحكامه، وبين ما نجده شائعاً عند بعض الناس والذين لم يفهموا الإسلام فهماً صادقاً ودقيقاً. إن الإسلام لم يكن دعوة إلى الضعف والتواكل. بل دعوة إلى القوة. وقد ذكر محمد عبده فى هذا المجال وكدليل على دعوة الإسلام إلى الاعتماد على القوة، ما قاله أبو بكر الصديق لخالد بن الوليد حين أرسله لحرب اليمامة. لقد قال له: حاربهم بمثل ما يحاربونك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح، كما أن الله تعالى يقول ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ﴾.

أما الآن فقد انقلب وضع الدين فى عقل المسلم فيما يرى محمد عبده وحق فيه قول على كرم الله وجهه: «إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يلبس الفرو مقلوباً». لقد دخل على المسلم فى دينه ما لبس منه. ونسب فى عقائده من حيث لا يشعر ما لا يتصل بأصلها، بل ما يهدم قواعدها ويأتى على أساسها. ويعرض علينا محمد عبده الكثير من الأمثلة التى تبين لنا كيف فهم أكثرنا القواعد الدينية فهماً خاطئاً.

والواقع أن محمد عبده فى آرائه هذه، كان متسلحاً بالشجاعة والصبر والمناقشة المستفيضة لكل حجج من حجج الخصوم ويحلل محمد عبده فى الكثير من كتبه، العديد من الأسس والأصول الخاصة بديننا الحنيف، وهذه الأصول هى:

١ـ النظر العقلى لتحصيل الإيمان.

٢ـ تقديم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض.

٣ـ البعد عن التكفير.

٤ـ الاعتبار بسنن الله فى الخلق.

٥ـ قلب السلطة الدينية والاتيان عليها فى أساسها.

٦ـ حماية الدعوة لمنع الفتن.

٧ـ مودة المخالفين فى العقيدة.

٨ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

والمتأمل فى دراسة الشيخ محمد عبده لهذه الأصول، يدرك سعة أفق الشيخ محمد عبده وعقليته النقديه الدقيقة والواقع أن الإنسان حينما يقرأ آراء محمد عبده أثناء حديثه عن هذه الأصول يدرك تمام الإدراك أننا الآن فى أمس الحاجة إلى مثل تلك الآراء سواء فى حياتنا الفكرية أو حياتنا الإجتماعية السياسية.

بالإضافة إلى أن المتأمل فى هذه الأصول من خلال تفسير وتأويل محمد عبده لها، يدرك تماماً أن العيب ليس فى الدين، ولكن العيب فى الفهم الخاطئ لهذا الدين.

لقد ذهب محمد عبده فى دراسته لأصول الإسلام إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد.

يقول محمد عبده، آننى لو أردت سرد جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ** ﴾ وقوله تعالى: ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم** ﴾.

ومن الواضح أن محمد عبده يتجه إلى حد كبير اتجاهاً اعتزالياً، أى يشبه موقفه موقف المعتزلة، وذلك حين بين لنا فى الأصل الأول للإسلام، كيف أن الإسلام يدعونا إلى النظر العقلى، وأن النظر هو وسيلة الإيمان الصحيح. كما ذكر فى دراسته للأصل الثانى أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل.

ويواصل الشيخ محمد عبده دراسته لأصول الإسلام، ويبين لنا أن الإسلام قد عمل على هدم السلطة الدينية ولم يجعل لأحد سلطاناً على عقيدة أحد.

ليس فى الإسلام إذن ما يسمى بالسلطة الدينية، وقد أكد على ذلك الشيخ محمد عبده وضرب لنا العديد من الأمثلة وبين لنا أن من حق كل مسلم أن يفهم القرآن بعد دراسته لبعض العلوم التى تتصل به كقواعد اللغة العربية والناسخ والمنسوخ ومن الواضح أننا الآن وأكثر من وقت مضى فى أمس الحاجة إلى أقوال محمد عبده وذلك لوضع الأمور فى نصابها وفهم الدين فهماً صحيحاً لقد تحول الدين عند مجموعة من الناس إلى نوع من التجارة وأصبح بعض المشايخ الآن لا يقولون كلمة فى مجال الدين ولا حتى نصيحة من النصائح الدينية، أو فتوى من الفتاوى إلا بدفع الثمن مقدماً وكأن الدين قد أصبح من أملاكهم الخاصة ولا يجوز لأحد أن يشاركهم فيه وإلا أصبح كافراً وصدر عليه حكم بالمروق والإلحاد، لقد قال محمد عبده فى معرض دراسته لأصل من أصول الإسلام: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر فى مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

ويبين لنا الشيخ محمد عبده أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، إذ ليس فى الإسلام ـ كما يكرر دائماً ـ سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر.

ويؤكد محمد عبده على دعوته هذه سواء فى دراسته للأصل الخامس، أو فى دراسته للأصل السادس، والذى جعل موضوعه حماية الدعوى لمنع الفتنة، إن القتل ليس فى طبيعة الإسلام، بل من طبيعته العفو والمسامحة. ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة، بل كان يكتفى بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطان الإسلام، ثم ترك الناس وما كانوا عليه من الدين يدفعون جزية لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم فى ديارهم، وهم فى عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم أحرار. وقد جاء فى السنة المتواترة ما يفيد ذلك ومنها: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وأيضاً: «من أذى ذمياً فليس منا». أما إذا كنا نجد انحرافاً من جانب بعض المسلمين عن هذه الأحكام، فإن ذلك قد ظهر ـ فيما يقول محمد عبده ـ عندما بدأ الضعف فى الإسلام، وضيق الصدر من طبع الضعيف، إن الإسلام يقول فى شأن الوالدين المشركين ﴿ **وإن جاهداك على أن تشرك بما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا واتبع سبيل من أناب إلىّ** ﴾، إن الإسلام إذن لا يقضى بالفرقة بين أب ولا بين أم وبنت بل يأمر الأولاد المؤمنين أن يصحبوا الوالدين المشركين بالمعروف فى الدنيا مع محافظتهم على دينهم.

ان الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب، فهو الذى يحاسب عليها، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها.

هذه كلها مبادئ يكشف عنها ويقوم بتحليلها مفكرنا الشيخ محمد عبده خلال دراسته لأكثر من أصل من أصول الإسلام.

وتأكيداً على الدفاع عن الإسلام والاعتقاد بأن الدين يجب ألا يكون معزولاً عن المجتمع فيما يرى محمد

عبده أثناء دراسته للأصول التى سبق أن أشرنا إليها، فأننا نجد الشيخ محمد عبده فى دراسته لآخر الأصول، وهو الأصل الذى يتمثل فى الجمع بين الدنيا والآخرة، يعطينا العديد من الأمثلة التى تدلنا على كيفية النظر إلى الآخرة من خلال الدنيا، والنظر إلى الدنيا بعيون الآخرة، إن صح هذا التعبير أن أوامر الدين إذا كانت تطلب من العبد الاتجاه إلى ربه وتملأ قلبه بالرهبة وتعطيه الأمل فى الرغبة، فإنها لا تحرمه من التمتع بالدنيا، بل تطلب منه الوقوع موقفاً معتدلاً، ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل: بع ما تملك واتبعنى، ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من مال: الثلث، والثلث كثير، إنك ان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس.

ومعنى هذا أنه لا يوجد غلو فى الدين، بل يوجد الاعتدال بالموقف الوسط وقد ذكر محمد عبده العديد من الآيات القرآنية التى تؤيد ذلك، منها قوله تعالى: ﴿ **يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد فى الأرض، إن الله لا يحب المفسدين** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **إن المبذرين كانوا اخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً** ﴾.

واذا كان الشيخ محمد عبده قد بحث فى أصول الإسلام، وبين لنا من خلال بحثه فى أكثر من كتاب من كتبه، إن الإسلام يدعونا إلى النظر والتفكير فإننا نجده يبحث أيضاً كتأييد لما يقول به - فى اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية.

ويبين لنا الشيخ محمد عبده كيف اهتم المسلمون والعرب اهتماماً لا حد له بالعلوم الأدبية وبعد مرور عشرين عاماً على وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. كما اهتموا بالعلوم الكونية وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال المنصور وهارون الرشيد والمأمون. كما اهتم المسلمون بإنشاء دور الكتب سواء فى بلدان المشرق العربى أو فى بلدان المغرب العربى، بالإضافة إلى انشاء المدارس للعلوم والتى انتشرت فى كل الأقطار فى المغول والتتار من جهة المشرق، ومراكش وفارس من جهة الغرب. كما يشير محمد عبده إلى اهمية العلوم العربية وكيف كان علم العرب فى أول الأمر يونانياً ثم أصبح عربياً، وأن أول شئ تميز به فلاسفة العرب عمن سواهم من فلاسفة الأمم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة، وألا يكتفوا لمجرد المقدمات العقلية فى العلوم ما لم تؤيدها التجربة.

ويبين لنا محمد عبده أن سلوك بعض المسلمين والمعادى للعلم والفلسفة والفكر بوجه عام، لا يصح أن يتخذ دليلاً على أن العيب فى الدين، العيب فى الإسلام لقد كان ينشر بالجرائد فيما يقول محمد عبده العديد من المقالات التى تستهجن ادخال علم الجغرافيا التى يتلقاها طلبة الجامع الأزهر وكان كتاب تلك المقالات يقومون بالهجوم على من أشار بإدخال هذا العلم وغيره بين تلك العلوم التى تدرس بالأزهر. ومن الواضح أن محمد عبده يشير إلى نفسه لأنه من أنصار تعليم هذه العلوم، وقد وجدت آراؤه معارضة شديدة من جانب بعض المشايخ والذين هم أعداء لكل مخالف لما هم عليه من التقليد والتزمت أنه إذا قيل لطلبة الأزهر بأنه ينبغى دراسة بعض مبادئ الطبيعة والتاريخ الطبيعى فإن هؤلاء المشايخ فيما يقول محمد عبده.. يصيحون أجمعين: هذا عدوان على الدين، هذا توهين لعقده المتين، هذا تغرير بأهله المساكين.

والواقع أننا نجد عند مفكرنا الشيخ محمد عبده فى هذا المجال دعوة إلى الإنفتاح على العلوم الأخرى، حتى لو كانت من العلوم غير الدينية أى غير المرتبطة ارتباطاً مباشراً بالعلوم الدينية الشرعية. وهذه الدعوة من جانب محمد عبده تعد دعوة ممتازة رائعة. إذ نلاحظ أن بعض الناس وحتى يومنا هذا للأسف الشديد ونحن فى أواخر القرن العشرين، يقومون بالهجوم على العلم وعلى الحضارة القائمة على العلم، إنهم يتناقضون ـ فيما أرى تناقضاً شديداً ـ إنهم يهاجمون الحضارة وفى نفس الوقت يكونون من أكثر المستفيدين من الحضارة وذلك حين يستخدمون الميكرفون مثلاً وهو ثمرة من ثمرات العلم الحديث، حين يلجأون إلى طبع كتبهم فى المطبعة، الكتب التى تهاجم الحضارة، وتصف حضارة الغرب بأنها ظلام فى ظلام، والمطبعة نفسها ثمرة من ثمرات العلم والحضارة.

فهل تجدون أيها القراء الأعزاء تناقضاً أكثر من هذا التناقض؟ بل إننا إذا كنا نجد اليوم أناساً يدعون إلى الوقوف عند كتب التراث فى مجالات الطب والطبيعة وغيرهما، فإن هذه الدعوة من جانبهم تدلنا على نوع من القصور فى إفهامهم إذ أن كتب التراث لا تستطيع أن تهدينا إلى اختراع من المخترعات التى ننعم بها الآن.

والواقع أن أكثر الآراء التى تركها لنا مفكرنا محمد عبده تدلنا على أنه كان سابقاً لعصره تدلنا على أنه كان يتمتع بعقلية نقدية دقيقة من النادر أن نجد مثلاً لها فى عصره. وكم نجد فى كتاباته العديدة من الدروس التى نحن فى أمس الحاجة إليها الآن ورغم مرور أكثر من تسعين عاماً على وفاة الشيخ محمد عبده.

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد دعانا من خلال كتاباته إلى التمسك بالتأويل وعدم الوقوف عند ظاهرة النصوص الدينية، فإن الفرد منا لابد وأن يدرك قوة أكثر الحجج التى ذكرها الشيخ محمد عبده أثناء دراسته لهذا الموضوع. لابد أن يشعر بالصدق من جانبه والرغبة الأكيدة فى إصلاح أحوال المسلمين والعرب. ويجب علينا أن نقف على أفكاره وأن ندرس اتجاهها الفكرى بكل دقة وموضوعية، ويقينى أننا سنتعلم منه الكثير سنستفيد من كل ما كتب.

لقد دخل الشيخ محمد عبده تاريخ فكرنا المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها. ومن حقنا أن نفخر به ومن واجبنا دراسة أفكاره وسبر أغوارها، إذ أن مفكرنا الإمام محمد عبده يعد علامة مضيئة فى تاريخنا الفكرى المعاصر ورائداً من الرواد الكبار الذين سعوا إلى التجديد، إلى إنارة الطريق أمامنا، إلى الربط بين الفكر والعمل، إلى النظر نظرة مستقبلية إلى حد كبير، لقد دعانا إلى استخدام عقولنا، بين لنا أنه من الضرورى التمسك بالعلم، وبالطريق العلمى، بين لنا أن النور يرتبط بالوجود، وأن الظلام يرتبط بالعدم والفناء، تماماً كما قال ابن سينا فى مناجاته لله تعالى: «فالق ظلمة العدم بنور الوجود» هذه سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

رحم الله شيخنا محمد عبده، وعلينا دراسة أفكاره والتى صدرت عن نفس مؤمنة وعقل مفتوح.

أشعرى فى التوحيد، معتزلى فى العدل، ارتدادى فى الثورة

أ. د. حسن حنفى

محمد عبده مصلح متعدد الجوانب، له خطواته المتميزة وفى مقدمتها اعادة بناء علم الكلام فى «رسالة التوحيد» وإعادة تفسير القرآن تفسيراً اجتماعياً فى تفسير جزء عم أو فى تفسير المنار لتلميذه رشيد رضا بناء على تعاليمه.

وإذا كان أستاذه جمال الدين الأفغانى قد ظل أشعرياً فى التوحيد والعدل إلا أن محمد عبده تلميذه ظل أشعرياً فى التوحيد، ولكنه تحول إلى الاعتزال فى العدل بقوله بالحسن والقبح العقليين وبخلق الأفعال. وبالتالى إعادة العدل مع التوحيد بعد أن كان اختفى منه فى كتب العقائد المتأخرة التى تمركزت حول ما يجب وما يستحيل وما يمكن لله مرة وللرسول مرة، وإحلال الرسول محل العدل، ووقوع علم الكلام كله فى الالهيات والنبوات اذن العدل كجزء من الالهيات.

وبالرغم من أهمية مقدمة «رسالة التوحيد» فى اثبات أن علم الكلام علم تاريخى تكون فى التاريخ، وأن الفرق الكلامية هى أحزاب سياسية، وبالرغم من زيادة جزء فى علم الكلام كان ناقصاً فى مؤلفات القدماء أو كان موضوعاً بشكل ملحقات للإمامة، وإجابة على سؤال: لماذا انتشر الإسلام بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل، والإجابة على ذلك بأن الوحى ممكن الوقوع أى الحديث عن فلسفة للتاريخ كفاية لعلم الكلام إلا أن محمد عبده فى السياسة ارتد عن الثورة العرابية وكان يدعو المصريين إلى الابتعاد عنها حتى كاد الناس أن يقتلوه. وربما كانت صداقته للورد كرومر، وعقابه المخفف، بالنفى ثلاث سنوات أستاذاً فى جمعية المقاصد الإسلامية ببيروت على عكس نفى عرابى وزملائه فى جزيرة سرنديب نفياً مؤبداً. خشى من الثورة، وندم على اشتراكه فى العمل السياسى، وارتد عنها على عكس عبد الله النديم الذى استمر فيها متخفياً عشرات السنين داعياً لمقاومة الإحتلال. هناك إذن خلف بين «رسالة التوحيد» وتاريخ الثورة العرابية الأول تصف خطوة إلى الأمام والثانى خطوة إلى الخلف، مما جعل محمد عبده بالنسبة إلى أستاذه الأفغانى يمثل أول درجة فى كبوة الإصلاح.

واقعية محمد عبده وتنويره

أ. د. زينب محمود الخضيرى

سلسلة من الأحكام الغير دقيقة شاعت عن فكر محمد عبده وسيطرت، فأصبحت صورة هذا الفكر فى الأذهان مختلفة إلى حد كبير عن حقيقته. قيل عنه إنه كان مصلحاً دينياً سلفياً، وبالرغم من أنه كان هو نفسه يصف موقفه بأنه موقف الإصلاح الدينى إلا أن الإمام جعل هدفه الأعظم خلخلة سلطة التراث والسلف من المفكرين، وذلك بالرجوع للأصول وبالقضاء على التقليد. كان الشيخ محمد عبده أصولياً بالمعنى الإسلامى للمصطلح وليس سلفياً وفقاً للمفهوم الذى صوره لنا الغرب. ولم يكن إصلاح محمد عبده يوتوبياً بل كان إصلاحاً واقعياً يهدف إلى تطوير الواقع بالتدريج وليس هدمه لبناء واقع جديد لم يوجد من قبل. فإذا كانت التربية هى حجر الزاوية فى مشروعه الإصلاحى فقد تصورها تختلف بإختلاف المجتمعات، ودليلنا على ذلك اختلاف مشروعاته لإصلاح التعليم العثمانى، والتعليم فى «القطر السورى» ولإصلاح التربية فى مصر بعضها عن البعض الآخر، فلم يكن الأستاذ الإمام يضع تصوراً للإصلاح إلا بعد دراسة دقيقة للواقع الذى يريد تطويره. وتعد دراسته لمصر وللمصريين دراسة فريدة من نوعها فى ذلك العصر، إذ كانت تجمع بين التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس ووضع الأديان فيها، مما يجعلها دراسة رائدة عن «شخصية مصر» وعن «عبقرية المكان». وانتبه الشيخ محمد عبده إلى أهمية الرجوع للتاريخ لفهم الواقع فالثانى نابع من الأول.

أما التنوير (وكان يستخدم المصطلح) فهو يستند عند الأستاذ الإمام لكل من الدين والواقع، فالأول يدعو إليه والثانى يطالب به لاحتياجه إليه، فهو ليس مستعاراً من الغرب ومن تجاربه. آمن الشيخ محمد عبده بأن مبادئ التنوير ثابتة، وان اختلفت تطبيقاتها من مجتمع لآخر. أما هذه المبادئ فهى الاستناد للعقل وأعماله فى كل المجالات، والانفتاح على الجديد والآخر وقبول الاختلاف، ونبذ الانساق الفكرية التراثية العتيقة المعوقة، وهدم كل سلطة عقائدية بشرية، والخلاص من الخرافات والخزعبلات... وكل هذه المبادئ فى رأى محمد عبده هى مبادئ الإسلام. فالإسلام قادر على «بناء» مجتمع مستنير متطور.

مدخل لقراءة «رسالة التوحيد»

أ . د . سالم يافوت

مقدمة

تعتبر رسالة التوحيد من أهم كتابات الشيخ الإمام محمد عبده (١٨٤٩ـ١٩٠٥) لاعتبارات عدة نذكر من بينها أنها من أخر ما ألفه الإمام، فقد كان ذلك سنة ١٨٩٧ أى خمس سنوات قبل تأليف كتاب الإسلام والنصرانية ١٩٠٢ وما يقارب ربع القرن بعد حاشيته على شرح الدوانى (١٨٧٥)... وهذا ما يحملنا على الزعم بأن الرسالة هلى التأليف المعول عليه فى محاولة التماس مواقف الشيخ محمد عبده من أبرز القضايا الكلامية ومن علم الكلام ككل، لأنها تعكس مرحلة الاختمار والنضج فى تفكيره.

يضاف إلى هذا الاعتبار آخر يتمثل فى أن اجل الدراسات التى أنجزت حول رسالة التوحيد اكتفت بجرد مواقف الشيخ الإمام من المسائل الكلامية التى تناولها فى الرسالة دون أن تنفذ عبر عملية حفر إلى الإشكالية التى حددت تلك المواقف، إلى مواقف عامه من علم الكلام، الثاوى خلف تلك المواقف ويعنى هذا، من بين ما يعنيه، أن تلك الدراسات تعاملت مع مواقفه من مختلف المسائل الكلامية كما لو كانت آراء كلامية تنضاف إلى أخرى هى تلك التى صاغها المتكلمون على اختلاف فرقهم، أى كما لو كانت مواقف سجالية تبحث عن موقف لها داخل علم الكلام نفسه وتحتمى بمظلته، والحقيقة غير ذلك، فشتان ما بين أن يتبنى المفكر موقفاً فى علم الكلام وأن يبلور موقفاً من علم الكلام.

إن ما سوف ينصرف إليه اهتمامنا فى هذا البحث هو الدفاع عن أطروحة مفادها أن رسالة التوحيد للشيخ الإمام ليست تأليفاً فى علم الكلام بل إنها تتضمن موقفاً منه، ما طبيعة ذلك الموقف؟ وما محدداته؟ وما هو نسقه المرجعى؟

تتطلب منا محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة البداية بقراءة مختلفة لتاريخ الفرق الكلامية ولموقف «السلف» من علم الكلام وأهله.

عقائد السلف ومذاهب متكلمى الخلف

يلاحظ المتتبع لأبرز الكتب المؤرخة للفرق الكلامية ولأكثرها انتشاراً أن كتابها أشاعرة، ينطلقون فى حكمهم على المذاهب الأخرى من مرجعية أو نسق إسناد أشعريين وذلك من خلال الرغبة فى بيان «الفرقة الناجية» وتمييزها عن سائر الفرق الأخرى، التى تصنف على أنها ضالة أو هالكة أو ما شابه ذلك استناداً إلى الحديث المأثور القائل بافتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة، منها واحدة ناجية.

فالبغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقسم كتابه الشهير: «الفرق بين الفرق إلى خمسة أبواب الأول، فى بيان الحديث المأثور فى افتراق الامة ثلاثاً وسبعين فرقة، والثانى، فى بيان فرق الأمة على الجملة، والثالث، فى بيان فضائح كل فرقة من فرق الأهواء الضالة، والرابع، فى بيان الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه، والخامس، فى بيان الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان محاسن دينها[1].

والاسفراينى (المتوفى سنة ٤٧١هـ) يفعل الشئ ذاته فى كتابه «التبصير فى الدين وبيان الفرقة الناجية من الفرق الهالكين»، حيث يبدأ بالحديث: «افترقت اليهود احدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة» وبعد تفصيل مقالات كل الفرق، يختم الكلام فى الباب الخامس عشر ببيان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وبيان ما لهم من المفاخر والمحاسن والآثار فى الدين باعتبارهم الفرقة الناجية[2].

ولا يخرج الشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨هـ) عن هذا التقليد فى كتابه «الملل والنحل» حيث يؤكد فى المقدمة الأولى على أن الحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، بدليل قول الرسول: «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل ومن الناجية: قال أهل السنة والجماعة»، بدليل الحديث: «لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة».

ورغم اختلاف روايات الحديث المتعلق بافتراق الأمة(*)، واختلاف طرق اسناده، فإن مضمونه واحد: سائر الفرق الأخرى فى النار إلا فرقة واحدة فى الجنة هى أهل السنة والجماعة، فمن هم هؤلاء؟

الحقيقة أن لفظ أهل السنة والجماعة لفظ مشترك، كما يقول المناطقة، فهو يعنى، عامة، كل من يتمسكون بعقيدة السلف، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وهى عقيدة خالية من أساليب علم الكلام وأهله، تقرر العقائد بدءاً ولا تعالجها عقلاً، لكن القراءة المتأنية للكتب المؤرخة للفرق والملل والنحل تثبت لقارئها العكس، فهى تقدم بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة فى قالب كلامى أشعرى متأخر ورغم الميل العام إلى مماثلة عقيدة السلف أو اعتقاد أهل السنة والجماعة بالعقيدة الأشعرية، فإن التاريخ قد لا يوافق على هذه المماثلة، بالنظر إلى مواقف الأشعرى ذاتها، وإلى التطور الذى عرفه المذهب الأشعرى عند الباقلانى والجوينى والغزالى.

كان الأشعرى (٢٦٠ـ٣٣٠هـ) شافعى المذهب فى الفقه. بدأ حياته الكلامية بالاعتزال، ثم تحول عنه إلى المذهب الجديد الذى أسسه هو معارضاً به مذهب المعتزلة. وثمة اختلاف فى أسباب ذلك التحول الذى تمخض عن ظهور مذهب جديد، ليس ها هنا موضع للإسهاب فيها، نظراً لتباينها ولكثرة الوضع فيها غير أن بالمستطاع، مع ذلك، القول إنه تحول جاء ليوفق بين تيارين منطاحنين، كان هو نفسه ينتمى إلى أحدهما: الاعتزال الذى يجعل العقل رائداً، ويعتبره «قبل ورود السمع»، والمذهب الحنبلى وأهل الحديث عامة وأهل النص الذين يتخذون من القرآن والأثر رائداً، معتبرين السمع «قبل ورود العقل». فقد تعرض هؤلاء الأخيرون، وعلى رأسهم الحنابلة، ممثلين فى إمامهم، لمحنة أيام كان الاعتزال، مذهب الدولة العباسية الرسمى، عرفت بمحنة خلق القرآن وقد اتخذ التوفيق صورة سلوك طريق وسط بينهما ونجد أن هذه الوسطية آنعكست على مواقفه من كبريات القضايا الكلامية، وعلى موقفه من علم الكلام نفسه. فقد ظل الأشعرى ينظر إلى التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل، علامة كسل وجهل، كما ظل يعتبر الجرى وراء العقل، دونما احتياط بالشرع، وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة، أمراً خطراً على الشرع، وإن ميل الأشعرى إلى الوقوف وسطاً بين مذهب أهل الحديث ومذهب

المعتزلة الذى تربى فى أحضانه، جعل أفكاره تعكس تيارين فكريين ظلا متعايشين فى مذهبه: تيار أهل السنة والحديث، وتيار كلامى متأثر بالأسلوب الاعتزالى. من هنا ابهامية المذهب وازدواجيته، إلى حد يدفع إلى الاعتقاد بأننا أمام عقيدتين للأشعرى: عقيدة يتضمنها كتاب «الإبانة عن أصول الديانه» والتى هى أقرب إلى عقيدة السلف وعقيدة الإمام أحمد ابن حنبل، الذى يشيد به الأشعرى فى المقدمة[٣]، وعقيدة مقالات الإسلاميين والتى هى أقرب إلى الأساليب الكلامية الاعتزالية[٤]، وهذا ما قاد إلى مشكل هام فى تاريخ الفكر العقائدى والكلامى فى الإسلام، هو ما حقيقة موقف الأشعرى؟ هل كان مجرد تابع لأهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث؟ أم كان صاحب موقف توسطى، كما يرى ابن خلدون فى المقدمة؟ إذا كان موقفه موقفاً توسطياً، فما موقع كتاب الإبانة من تطوره الفكرى؟

الظاهر أن أهل الحديث لم يتقبلوا أفكار الأشعرى يوم ظهر بمذهبه، محاولاً التوفيق فيه بين النقل والعقل، بين أهل السنة والحديث من جهة وأصحاب الكلام والمعتزلة من جهة أخرى لم يتقبلوها بحماس، بل توجسوا منها خيفة نظراً لأصول الأشعرى الكلامية الاعتزالية، والتى ظلت آثارها عالقة بأسلوبه فى النظر وبعقائده، رغم تحوله، هذا فضلاً عما اتسم به موقف أهل السنة والحديث من معاداة لعلم الكلام، ومقت لمذاهبه ولعبارات أهله وطرق معالجتهم للقضايا الدينية والعقدية، بل يذهب ابن الجوزى، وهو من الحنابلة المتأخرين، إلى أن الأشعرى أحد المسؤولين عن «تلبيس العقائد، حيث يقول: «ان الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس»[٥].

وهذا ما يفسر لنا الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، والنفور الذى قوبل به اتباع الأشعرى فى القرن الرابع ثم الخامس الهجرى، وقد اتخذ كل ذلك أبعاداً سياسية خطيرة، كما تحول إلى قتال دموى، اضطر معه الكثير من الأشاعرة إلى ترك بغداد، ومن بينهم الأشعرى نفسه، بعد اتساع حركة لعن الأشعرى فى المساجد، والتى قادها الحنابلة.

ونعتقد أن جوهر الخصومة يرجع إلى الاختلاف حول «الشرعية الدينية» لعلم الكلام، وهل هناك حاجة إليه. ذلك أن الموقف الذى تبناه الأشعرى، كان هو الدفاع عن تلك الشرعية خلافاً لموقف السلف وأهل الحديث، والذى وقفه الحنابلة وأهل السنة والقائم على تحريم الكلام والنظر فى كتب أهله وكراهية الجدال فى الدين وهذا الموقف الأخير هو الذى سار فيه العديد من مفكرى الأندلس مما جعلهم لا يتبنون الأشعرية فى صيغتها المذهبية الكلامية، ولعل ذلك كان من موقع مالكى مناصر لعقيدة السلف ومناهض لأساليب المتكلمين خصوصاً منهم المعتزلة الذين عاصرهم مالك.

إلى جانب كتاب الإبانة الذى يغازل فيه الأشعرى الإمام أحمد بن حنبل، كان قد ألف كتيباً عنوانه «رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام» وهو عنوان ـ يحمل أكثر من دلالة وينطوى على أكثر من معنى، ويتبين من مطلعها أن ردودها تتجه إلى مخاطب بعينه، «طائفة من الناس غلب عليهم الجهل فمالوا إلى التقليد وذموا البحث فى أصول الدين، زاعمين أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات البارى، بدعة وضلالة»، وان الرسول بلغ الدين كاملاً وبينه شافياً، كما أن أصحابه لم يتكلموا ولا خاضوا فيه.

وقد تركزت هذه الردود على القول بأن صمت الرسول وصحابته عن الخوض فى القضايا الكلامية، لا يعنى التحريم الضمنى لذلك، وعلى ايراد آيات قرآنية تحث على النظر والتفكير، مع بيان أن كلام المتكلمين فى الحجاج

فى توحيد الله مرجعه إلى هذه الآيات. ويقاس على ذلك كلامهم فى الحجاج فى باقى مسائل علم الكلام، فأصول كل المسائل موجودة فى القرآن والسنة، وما علينا إلا أن نرد اليها ونقيس عليها. أى أن قياس الغائب على الشاهد جائز حتى فى العقائد. ثم يقال لهم: النبى لم يصح عنه حديث فى أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق فلم قلتم انه غير مخلوق. فان قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابى والتابعى ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً، اذ قال ما لم يقله الرسول.

بل، لا يمكننا، حسب الأشعرى، التوقف فى المسائل الكلامية، لأننا سنكون مبتدعين، مادام لم يؤثر عن النبى أمر بالتوقف.

أن ما يدافع عنه الأشعرى فى هذه الرسالة، هو ضرورة النظر فى معرفة الله، واعتباره ذلك واجبا بالشرع.

وهو ما لم يكن يقبله أصحاب الحديث، عموما والحنابلة، على الخصوص، فقد كانوا يرون، اقتداء بالائمة الفقهاء والسلف عدم الخوض فى القضايا الكلامية، خلافا للاشاعرة الذين كانوا يرون استعمال النظر والحجة العقلية فى معالجة مسائل العقيدة، وهو مايفرز اشكالية علم الكلام(٦).

وحتى نوضح هذا الأمر نقول: يقوم موقف مالك، كنموذج لموقف السلف من علم الكلام، على محاربة هذا الأخير بشدة خصوصا فى مسألة الصفات وعلاقتها بالذات إذ كان معاصرا لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، أى للاعتزال فى بدايته القوية كان مالك، يغلب التنزية فى الصفات، ويأمر بأن تفهم الآيات المتعلقة بالصفات «كما جاءت» لا بمعنى إجرائها على ظاهر النص فحسب، بل وشرط إلا يؤدى ذلك إلى تشبيه الله بالمخلوقات، من هنا كان حرصه على التنزيه، وفى الوقت نفسه كراهيته للتأويل، إيمانا بأن طريق النجاة هو امرار النصوص كما جاءت وكان يقول: «إنما اهلك الناس تأويل ما يعلمون» وبالرجوع إلى كتاب الموطأ لمالك وإلى ترتيب المدارك للقاضى عياض يتبين للمرء أن مالك بلور اتجاه عقيدة السلف، القائم على مقاومة البدع تخوفا من الوقوع فى قياس الخالق على المخلوقات أو قياس الغائب على الشاهد .

وقد حاول ابن أبى زيد القيروانى [المتوفى سنة ٣٨٦] أن يصوغ هذه العقيدة فى رسالة جعلها مختصرة. تجمل «واجب امور الديانة»، ومع أن البعد الزمانى عن الإمام مالك، والذى يتعدى القرنين، فعل فعله من حيث تسرب المصطلح الكلامى الأشعرى المتأخر إلى الرسالة، فإن القيروانى حاول جهد المستطاع أن يعكس عقيدة الإمام مالك بأمانة، ويمكن اجمالها فيما يلى.

١ ـ «القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفذ»

٢ ـ الإيمان بالقد رخيره وشره وحلوه ومره، وكل ذلك قد قدره الله ربنا ومقادير الأمور بيده، ومصدرها عن قضائه، علم كل شىء قبل كونه فجرى على قدره، لا يكون من عباده قول ولا عمل، إلا وقد قضاه وسبق علمه به».

٣ ـ «يضل من يشاء فيخذ له بعد له، ويهدى من يشاء فيوفقه بفضله، فكل ميسر بتيسيره إلى ما سبق من عمله وارادته من شقى أو سعيد، تعالى أن يكون فى ملكه مالا يريده ويكون لاحد عنه غنى، أو يكون خالق لشىء إلا هو»

٤ ـ «الإيمان بالبعث».

٥ ـ «يغفر لمن يشاء إلا للمشرك».

٦ ـ «أن الله خلق الجنة فأعدها دار خلود، وأكرم فيها أولياءه، بالنظر إلى وجهه، وأن الله خلق النار فأعدها دار خلود لمن كفر به وجعلهم محجوبين عن رؤيته أن الله يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم».

٧ ـ «الإيمان قول باللسان واخلاص بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها»، وذلك خلافا للاشاعرة الذين يعتبرون الأعمال لا تشكل ركنا من الإيمان.

٨ ـ ابطال جواز كرامات الأولياء والصالحين، ونفى خرق العادة على يدهم، فذلك شيء يخص به الله أنبياءه وحدهم. والمعروف أن الاشاعرة كانوا يقولون بجواز كرامات الأولياء وقدرتهم على خرق العادة[٨].

هكذا، إذن، تبلور موقفان، أو على الأصح، منهجان فى تناول قضايا العقيدة: منهج كلامى تتصدر الدب فيه عن السنة النزعة الأشعرية المتأثرة بأساليب أهل الكلام، وأسلوب المعتزلة فى النظر، على الخصوص، ومنهج يقرر العقائد ابتداء، مفضلا امرار النصوص المتعلقة بالصفات أو غيرها «كما جاءت» و «بلا كيف»، وهو المنهج الذى انتهجه مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والشافعى وأبو حنيفة، واقترن أكثر باسم الأولين باعتبار أن مالك عاصر الاعتزال فى انطلاقته الأولى، أما أحمد فقد امتحن فى مسألة خلق القرآن «التى تمسك فيها بموقف صريح دفع ثمنه غاليا مفاده أن القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق»[٨].

وتبلور، تبعا لذلك، اسلوبان فى التأليف وفى بسط العقائد أو شرحها أو الرد على الخصوم.

أسلوب تقريرى عرفت كتبه، غالبا، اسم كتب التوحيد، يقرر العقائد ابتداء كما جاءت وبلا كيف، مع ميل فى ما يخص الصفات والذات إلى التنزيه أنه أسلوب قوامه تقرير عقائد السلف دونما أعمال للقياس، قياس الخالق على المخلوق، وأسلوب كلامى يسعى إلى الدفاع عن العقائد بالأدلة والحجج العقلية مع ما يفترضه ذلك من تأويل وقياس: وهو الأسلوب الذى اتبعه المتكلمون بمن فيهم المتكلمون الاشاعرة.

والجدير بالملاحظة هنا أن العديد من رموز الفكر الفلسفى بالأندلس تبنوا الأسلوب الأول فى النظر إلى مسائل علم الكلام رافضين تطبيق الأعتبارات الأنسانية على الأمور الألهية استنادا إلى المائلة بين الخالق والمخلوق وقياس الأول على الثانى، اكتفى هنا بنموذجين اثنين هما: ابن حزم القرطبى (٣٨٣ ـ ٤٥٦هـ) وابن رشد الحفيد(٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ).

أن كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل(١٠) لابن حزم ليس تأليفا فى علم الكلام، بل فى نقد هذا العلم من خلال ابراز عيوبه المنهجية القائمة على الأنطلاق من المماثلة بين طرفين غير قابلين للتسوية والاستدلال بالشاهد على الأمور الغيبية لذا فهى فى اعتقاده منهجية غير برهانية تمكن المرء اثبات القضية وعكسها، أى كل القضايا المقررة سلفا فإذا كان المتكلمون المسلمون، معتزلة واشاعرة، اعتمدوا فى اثباتهم حدوث العالم على مذهب الجوهر الفرد كوسيلة للتأكيد على وجود الخالق والصانع... فإن غير المقرين بحدوث العالم، اعتمدوا هم أيضا فى حججهم على قياس الغائب على الشاهد، وهذا ما أكده ابن حزم نفسه الذى بين أن الحجج التى يبنى عليها هؤلاء استدلالهم تقول: لم نر فى هذا الشاهد شيئا يحدث إلا من شيء آخر، فلا شيء إلا من شيء سابق عليه، وهذا يعنى أن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له. وعليه فإن قياس الغائب على الشاهد منهج جدلى، يعطيك كل ما تريده سلفا. ويوصلك إلى النتائج التى تريدها سلفا لذلك كان منهجا لا يحترم العقيدة من حيث أن أساسها التسليم والإيمان، ولا يحترم العقل من حيث أن اساسه وجوهره أما الانتقال من قضية إلى أخرى انتقالا عقليا اساسه الاستنباط المنطقى أو الأخد بما تجود به علينا الملاحظات والتجارب، أو بأوائل الحس والعقل. لهذا نجد ابن

حزم فى رده على من نفوا وجود المدبر وقالوا بقدم العالم اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد، يؤكد أن ليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة، فإذا كنا فى الطبيعة والشاهد، لم نر شيئا حدث إلا من شىء آخر، فإن ذلك لا يخول لنا سحب ذلك، على الغائب لعدم استوائهما[11].

ومن نفس المنظور يعتبر ابن حزم الصفات أو ما اعتبر كذلك من قبل المتكلمين، اسماء سمى الله بها نفسه لذا فإن المشاكل العويصة التى تخبط فيها التكلمون مثل علاقة الصفات بالذات مشاكل مفتعلة لأنها تماثل الغائب بالشاهد، وإذا كان مسلك السلف والصدر الأول هو تحرير الصفات كما جاءت والتسليم بها بلا كيف دون افراط ولاتفريط فى التشبيه أو التنزيه، فما ذلك إلا لادراكهم أن هذا هو المسلك الدينى الحقيق: تسمية الله بما سمى به نفسه وبما نص عليه فى كلامه المنزل ما لفظ الصفة فهو من ابتكار المتكلمين اساسه الخفى ادخال الله فى حيز المخلوقات. ذلك أن الصفة والموصوف امران لا يصلح الحديث عنهما إلا فى الشاهد، أى فيما يقبل فعلا أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض[12].

والله لايجوز عليه ذلك، «وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة [...] وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح»[13].

أما ابن رشد فقد ألف كتابا فى نقد علم الكلام ونقد مدارسه عنوانه.

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الله وتعريف ما وقع فيها يحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة[14].

وهو نوان ملىء بالدلالات ذلك أن المؤلف حاول فى كتابه أن يبرز أن كل المشاكل التى أثارها المتكلمون واختلفوا حولها مشاكل لفظية شكلية مصدرها قياس الغائب على الشاهد وبما ثلته به.

ويلحظ المطالع لمقدمة ابن خلدون أنه ينحو نفس المنحى تقريبا، فهو يأخذ على المتكلمين اعمالهم العقل والنظر فى أمور التوحيد والتى هى أمور سمعية، أن «العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والأخرة وحقيقة النبؤة وحقائق الصوراء طوره فإن ذلك طمع فى محال»(١٥).

كما يلحظ قارئ تقى الدين ابن تيمية، خصوصا كتاب العقيدة الواسطية أن هذا المفكر يؤكد أن علم أصول الدين وظيفته تقرير العقائد الإيمانية بأدلتها العقلية البرهانية والنقلية الواردة فى القرآن والسنة. لكن المتكلمين يعرضون فى غمرة ذلك، فى اعتقاده، عن ذلك ليتكلموا فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم وما شابه ذلك. هذا مع الأغراق فى التأويل دونما احتكام إلى المعايير التى تضبط التأويل، والتى يشترط ورودها فى الخطاب نفسه فى صورة قرائن تصرفه عن ظاهره. وإلا فالواجب الإيمان بما وصف الله به نفسه فى كتابه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شىء، وهذا هو ماذهب اليه السلف[16].

يسير هذا الموقف الذى عبر عنه ابن تيمية فى تقليد حنبلى من علم الكلام ومسائل اصول الدين يمتد من «السلف» مرورا بابن بطة صاحب بيان العقيدة،[17]. والاجرى صاحب كتاب الشريعة والقاضى أبو يعلى صاحب كتاب المعتمد... وغيرهم... إلى أن يتوح بكتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب» [١٧٠٣ ـ ١٧٩١م](١٨)، رائد الحركة السلفية الحديثة التى ترى أنه لن يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها والأول، فى مجال العقيدة يعنى السلف، وهذا ما يفسر الحاح الكتاب على ضرورة الرجوع إلى الدين فى أصوله والاستقاء من منبعه الأول

لقد شغلت الكتاب فكرة التوحيد فى العقيدة مجردة من كل شريك، وفكرة التوحيد فى التشريع، فلا مصدر له إلا الكتاب والسنة.

لقد كان محمد بن عبد الوهاب يرى أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نجمهم ليس له من سبب سوى العقيدة فقد كانت العقيدة الإسلامية فى أول عهدها صافية نقية من أى شرك، فكان اتصال العبد بربه من غير واسطة ولا شريك كالولى والصالح، إلى أن شاع أن هؤلاء يأتون من المعجزات والكرامات ما يجعلهم مؤهلين ليكونوا شفعاء للخلق لدى الله وليتوسل بهم فى تحقيق المآرب والأغراض.

لذا لا بد من درء أفة التقليد والتواكل وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهو المتكلمين بأساليبهم وطرقهم الموقعة فى الاختلاف. والمتصفح لكتاب التوحيد وللمنهج المتبع فيه يلمس عن كثب أن محمد بن عبد الوهاب سلك فيه طريقة تقريرية قوامها تقسيم الكتاب إلى ابواب، كل باب يحمل عنوانا تتلوه آية أو آيات من القرآن الكريم وحديث أو عدة أحاديث نبوية، يستنتج منها مسائل تندرج جميعها فى المسألة الرئيسية التى عنون بها الباب وتصب فيها، وتتراوح ابواب الكتاب ما بين تبيان فضل التوحيد، وذم التبرك بالاشجار والقبور والأولياء والصالحين لان فى ذلك شركا، وبين النهى عن انكار القدر.

أن الركيزتين اللتين بنى عليهما محمد بن عبد الوهاب دعوته الإصلاحية هما: محاربة البدع وما تسرب إلى العقيدة من فساد كتقديس الصلحاء والأولياء وزيارة القبور والاضرحة، وذم التقليد والمناداة بفتح باب الاجتهاد عل مصراعيه، وهما امران لايتحققان إلا بالرجوع إلى الإسلام الأول فى بساطته الأولى الخالية من الشوائب، وإلى عقيدة السلف المعتمدة على صريح المنقول.

فى البحث عن الزمن الضائع: زمن المستقبل

يتبين لنا مما تقدم أن تقليدا تبلور فى الثقافة العربية الإسلامية يدعو فى مجال العقيدة إلى التمسك بعقائد السلف وقد أدرجنا نماذج من هذا التقليد[١٩]، بهدف الوقوف على الهاجس المشترك الذى يحركها إلا وهو البعد عن الخلاف والفرقة والمذهبية التى طبعت مواقف الخلف.

إلى هذا يعود سر تمسك رموز ذلك التقليد بلفظ التوحيد بدل لفظ الكلام أو علم الكلام.

ينبهنا الشيخ الإمام محمد عبده، منذ الاسطر الأولى إلى أنه «قد سلك فى العقائد مسلك السلف». «وبعد عن الخلاف بين المذاهب، بعد مملیه عن اعاصير المشاغب»[٢٠].

كما يقدم فى مطلع المقدمات تعريفا لعلم التوحيد حيث يقول: «التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات، وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل لاثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم»[٢١].

أما عن وجه تسمية هذا العلم بعلم التوحيد فيرجعه الشيخ محمد عبده إلى أصل معنى التوحيد أى الاعتقاد «أن الله واحد لا شريك له وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الوحدة لله فى الذات والفعل فى خلق الاكوان، وأنه وحده مرجع كل كون ومنتهى كل قصد»[٢٢].

فعلم التوحيد، هو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات، كما ورد على لسان عبده[٢٣]، وأن النظر الصحيح، خصوصا فى مسألة الصفات التى قد تشترك فى الأسم وصفات البشر، لا بد وأنه مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصف به نفسه بلا غلو التجريد ولا دنو فى التحديد أى دون تعطيل أو تمثيل، فبينهما مذهب السلف

الوسط، كما جاء فى تعليق محمد رشيد رضا على هذه النقطة[٢٤]، فالسلف كانوا، خلافا لمتكلمى الخلف، يأخذون فى الصفات الألهية بمعانى الألفاظ فى اللغة مع تنزيهه عن مشابهة شىء من خلقه، فكما أن ذاته ليست كغيرها من الذوات، فكذلك صفاته وأفعاله، ولا يذهبون إلى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ، كالتشبيه والتحديد المأخوذ من اطلاقه فى الأصل على المخلوق فإن التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية لا شخصية.

بدأ الشقاق مع الفتنة الكبرى، كما بدأت المغالاة. ويحمل محمد عبده تبعات الغلو فى التشيع لعبد الله بن سبأ الذى فعل ما فعل بغضا فى الإسلام لاحبا فى آل البيت، كما يرى. كما يحمل الخوارج نفس المسؤولية: مسؤولية الفرقة والاختلاف، وإلى جانب هذه الأشارة يعتبر أن محنة خلق القرآن كانت علامة بارزة من علامات احتدام الصراع بين «المتمسكين بمذاهب السلف» المناضلين المعتصمين بقوة اليقين وأن لم يكن لهم عضد من الحاكمين «ويعنى بهم الإمام أحمد بن حنبل، وبين من ناصرتهم الدولة العباسية وجعلت مذهبهم مذهبها الرسمى،» «وأهين فى ذلك رجال من أهل العلم والتقوى، وسفكت فيه دماء بغير حق، وهكذا تعدى القوم الدين باسم الدين»[٢٥].

وتعزو رسالة التوحيد الغموض والابهام الذى يحيط بطبيعة المذهب الأشعرى: أهو من مذاهب السلف أم من مذهب متكلمى الخلف. إلى اعتبارات ترجع إلى تحالفه المرحلى مع عقائد السلف ضد خصومهم من الباطنية وغلاة التشيع فانطمست التناقضات «الثانوية» فى سبيل التصدى لخصم مشترك دون أن يعنى ذلك اتفاق المذهب الأشعرى وعقيدة السلف بين موقف السلف فهو من مذاهب متكلمى الخلف خصوصا وأن الأشعرى «سلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب فى أمره الأولون وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفره الحنابلة واستباحوا دمه»[٢٦]. وظل هو، رغم ذلك، كما ظل اتباعه يعتبرون مذهبهم هو مذهب أهل السنة والجماعة[٢٧].

أما عن الفلسفة فالملاحظ أنه فى الوقت الذى ينقتد فيه محمد عبده مذاهب متكلمى الخلف والمنهج الكلامى عامة، يعلى من شأن الفلسفة باعتبارها مبحثا يستمد آراءه «من الفكر المحض» اذ «لم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول»[٢٨].

ويستشهد فى هذا الصدد بآيات وأحاديث تحث على النظر الفلسفى والتأمل فى الكون والمخلوقات.

غير أن ثمة عائقين حالا، فى نظره، دون ازدهار فكر فلسفى حقيقى على يد الفلاسفة المسلمين:

أولهما: «الاعجاب بما نقل اليهم من فلاسفة اليونان، خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجدان اللذة فى تقليدهما لبادئ الأمر».

والثانى: «زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين، وصطدموا بعلومهم فى قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم»[٢٩].

يتبين من هذا السبب الاخير أن محمد عبده يعتبر أن المنحى التوفيقى الذى طبع الفكر الفلسفى فى الإسلام كان وبالاعلى هذا الفكر، ذلك أن دمج الفلسفة فى الدين والدين فى الفلسفة كان أحد العوامل التى جعلت الجمهور وحماة الشريعة يتوجسون خيفة من الفلسفة ويشنون حملات شعواء عليها وعلى متعاطيها ويشيعون عليهم الاشاعات.

ولعل ما زاد الطين بلة، فى رأى الشيخ الأمام، هو أن المتكلمين، ومتأخريهم على وجه الخصوص، ويذكر بهذا الصدد «الغزالى ومن على طريقته»، أخذوا ما وجدوه لدى الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وكل ما ظنوا أنه يتعلق بأمور الدين «واشتدوا فى نقده وبالغ المتأخرون منهم فى تأثرهم حتى كاد يثل السير بهم إلى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم [أى الفلاسفة] من النفوس ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامى»[٣٠].

يضاف إلى هذا أن المتكلمين مزجوا مناهجهم بمناهج الفلسفة بشكل أقرب إلى التقليد منه إلى النظر فصار حالهم كحال صانع يستعمل أدوات فى صناعة غير الصناعة الاصلية التى وضعت لها تلك الأدوات.

هكذا، إذن، كان المنحى التوفيقى لدى الفلاسفة، وما ترتب عنه من خلط منهم بالدين والزج بأنفسهم فى منازعات دينية تسبب فى احتدامها ضيق أفق الجمهور، كما كان المنحى التلفيقى للمتكلمين وما ترتب عنه من خلط فأصبحت العقائد تقرر على اصول النظر والقياس ـ عاملا من عوامل جمود الفلسفة وانحباسها فى العالم الإسلامى وفى هذا الصدد يصرح محمد رشيد رضا، فى تعليقه على هذه النقطة أنه كان من رأي محمدعبده، كما كان يذكر فى دروسه، إلا تمزج الفلسفة والعلوم النيوية بالمسائل الدينية، فلو لم يحدث ذلك لارتقت علوم فلاسفة الإسلام» وارتقت بها الصناعة واتسع العمران[٣١].

يلاحظ قارئ هذه الصفحات من رسالة التوحيد التشابه القوى مع ابن رشد ومع نظرته فيما يخص علاقة الفلسفة بالدين وطبيعة علم الكلام، إلى حد يمكن معه القول: أنه ذات الموقف بقضه وقضيضه. أنه الموقف الذى يدعو إلى الفصل بين الحكمة والشريعة ويرفض دمجهما، كما يطعن فى كون أساليب المتكلمين تصلح لتقرير العقائد.

ومن هذا المنظور فهو موقف يختلف عن موقف ابن خلدون من الفلسفة ويتعارض معه لقد عنون صاحب المقدمة أحد فصولها كالتالى.

وفى أبطال الفلسفة وفساد جاء فيه:

«هذا الفصل وما بعده مهم لان هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن وضررها فى الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف من المعتقد الحق»[٣٢].

وخلاصة القول، يتمسك محمد عبده فى الرسالة بعلم التوحيد مبررا ذلك بأن «الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد، لا دين تفريق القواعد، العقل من أشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه. وما وراء ذلك فنزعات شياطين وشهوات سلاطين»[٣٣].

ذكرنا أنفا أن رسالة التوحيد، من آخر ما ما ألفه محمد عبده (١٨٩٧). لكننا لم نشر إلى أنه اعتمد فى تأليفها على الدروس التى كان قد ألقاها ببيروت سنوات منفاه بها، وفى سنة ١٨٨٥ على وجه الخصوص، وهذا ما يفسر لنا الطابع التعليمى والتلقينى لبعض فقراتها وتخصيصه لصفحات للاصطلاحات الكلامية، فقد اضطر الشيخ الإمام لذلك ظنا منه أن أكثر أهل عصره لايفهمون تلك الاصطلاحات، حسما يرويه محمد رشيد رضا.

فقد قسم المعلوم إلى أقسامه الثلاثة: الممكن لذاته والواجب لذاته والمستحيل لذاته، كما أبرز حكم هذا الأخير وعرف الماهية والحقيقة كما تحدث عن أحكام الممكن باعتبار وجوده لا يكون إلا حادثا، لا سيما وأن وجوده يقتضى بالضرورة وجود الواجب ضرورة ثم تطرق إلى مفهوم الواجب مبينا أن هذا الأخير لا يكون مركبا ولا قابلا للقسمة والتحليل.

ثم يثبت كيف أن صفة الحياة مقدمة فى كمال الوجود وصفاته من خلال ابراز معنى الحياة ووجوبها لواجب الوجود. بعد ذلك يثبت له صفة العلم مقدما على ذلك أدلة تستند إلى دليل النظام والانسجام الكونى والذى يشهد على وجود صانع عليم وحكمة مدبرة أن لفى بديع الصنعة دليلا على وجود صانع مبدع عليم.

بعدما أثبت لواهب وجود الممكنات صفتى الوجوب والعلم استنتج من ذلك ضرورة الارادة له لانه يفعل على حسب علمه دون أن تكون إرادته كإرادة المخلوقين، فارادة هؤلاء يطبعها النقص المتجلى فى التردد والفسخ والتراجع والحيرة. أن الله مريد وقادر على الإيجاد والأعدام أى ذو سلطة على الفعل ويرى الشيخ الإمام أن صفات العلم والأرادة والقدرة تستلزم بالضرورة ثبوت الاختيار، فأفعاله لا تصدر عنه كرها أو اضطرارا أو مراعاة لشيء لكنها منزهة عن العبث ويستحيل أن تخلو من الحكمة[٣٤].

ومن آخر الصفات التى يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود وأرشد إليها البرهان وجاءت الشريعة لتأكيدها ـ يوجب الشيخ الإمام صفة الوحدة ذاتا ووصفا ووجودا وفعلا. فهو غير قابل للتركيب ولا يساويه فى صفاته الثابتة موجود، كما أنه تفرد بوجوب الوجود وما يتبعه من ايجاد الممكنات.

تتناول الرسالة بالدرس الصفات السمعية أى الصفات التى جاء ذكرها على لسان الشرع، لكنها مما «لايحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود، ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده»[٣٥]. فهى من الصفات التى يجب الاعتقاد باتصافه بها اتباعا وتصديقا.

من تلك الصفات:

الكلام: فقد ورد فى السمع أن الله كلم بعض أنبيائه وأن القرآن كلام الله. «فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأنا من شؤونه قديما بقدمه»[٣٦].

والملاحظ هنا أن الشيخ الإمام يلتزم بصراحة مذهب السلف فى المسألة. أنه ذات الموقف الذى دافع عنه الإمام أحمد بن حنبل، فقد جاء على لسانه»:

«وقد ذكر الله كلامه فى غير موضع من القرآن، فسماه كلاما، ولم يسمه خلقا»[٣٧].

البصر: صفة تثبت بالنقل، ويعنى البصر ما به تنكشف المبصرات.

السمع: تثبت أيضا بالسمع، ويعنى السمع ما به تنكشف المسموعات ومثلما أن علم الله لا يكون بواسطة، كذلك سمعة وبصره لا يتمان بآلات أو وسائل مثلما الشأن فى مخلوقاته.

وينبه الشيخ الإمام، يخصوص الصفات اجمالا، واستنادل إلى حديث نبوى، إلى ضرورة التفكر فى خلق الله وعدم التفكر فى ذاته، ذلك أن العقل البشرى محدود بحدود ادراكه لعوارض بعض الكائنات التى تمثل فى مجاله الإدراكى الحسى أو العقلى[٣٨] أن التفكير فى ذات الخالق ممتنع على العقل البشرى وإلا أدى إلى الخبط فى الاعتقاد. ذلك أن كل تفكير فى الخالق من المخلوق لا بد وأن يتم عبر عملية قياس الخالق على المخلوق أو الغائب على الشاهد، وهو ما يؤدى حتما إلى تحديد مالا يجوز تحديده وحصر ما لا يصح حصره[٣٩]. وفيما يتعلق بالصفات «فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها، وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها»[٤٠]. يصدق هذا أيضا على أفعال الله التى لا شيء منها واجب الصدور عنه فلا يجوز التوهم بصددها أنها واجبة عنه لذاته، ومحمد

عبده يتجه هنا بالكلام إلى المعتزلة الذين قالوا بالوعد والوعيد ورعاية الصلاح والأصلح، وبالغواء، فى رأيه، حتى يظن قارئهم «أنهم عدوه (أى الله) واحدا من المكلفين يفرض عليه أن يجهد للقيام بما عليه من الحقوق وتأدية ما لزمه من الواجبات»(٤١).

يتجه أيضا بالكلام إلى فرقة أخرى توجد على الطرف النقيض للمعتزلة، نفت كل تعليل وحكمة عن أفعال الله فصار وكأنه «يبرم اليوم ما نقضه بالأمس، ويفعل غدا ما أخبر بنقضه اليوم، أو غافلا لا يشعر بما يستتبعه عمله»(٤٢).

وتجاه هاتين الفرقتين يؤكد أن أفعال الله لاتخلو من حكمة وأنها تتنزه عن العبث، والحكمة هنا هى كل ما يترتب على العمل مما يحفظ نظاما أو يدفع فسادا لو كشف للعقل من أى وجه لعقله وحكم بأن العمل لم يكن عبثا ولعبا، يستحيل، إذن أن تكون أفعال الله غير مرادة، لان فى ذلك انتفاء للحكمة وانتقاء الكمال من علمه وإرادته.

وفى نفس السياق، وبخصوص أفعال العباد، يقرر محمد عبده أمرين: أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته، ما هو وسيلة لسعادته، والثانى أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريده وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه(٤٣).

وتذهب رسالة التوحيد بخصوص الحسن والقبيح إلى حاجة العقل البشرى، فى قيادة القوى الإدراكية إلى ما هو خير فى الحياتين، إلى معين يستعين به فى تحديد احكام الأعمال وتعيين الوجه فى الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغى أن يعرف من أحوال الأخرة - وهذا المعين هو النبى(٤٤).

فالنبوة هى التى تحدد ما ينبغى أن يلحظ فى معرفة الله، وهى التى تحدد الأعمال الموصلة لسعادة الدارين(٤٥).

وبعدما ابرز الشيخ الإمام أن الاعتقاد أن الله أرسل رسلا من البشر مبشرين بثوابه ومنذرين بعقابه، واجب على المؤمن، التطرق إلى «دلائل النبوة» وإثباتها، فأسهب فى الكلام عن المعجزة باعتبارها خرقا للعادة والسير الطبيعى لابد أن يكون مقرونا بالتحدى عند دعوى النبوة كمؤيد لتلك الدعوى، [فالمعجزة وهى مما لا يقدر عليه البشر [...] ما أظهرها الله] إلا تصديقا لمن ظهرت على يده»(٤٦).

وأعظم معجزة جاد بها الإسلام كبرهان على نبوة محمد هى القرآن. فقد تحدى العرب به وعجزهم عن معارضته من عصر هو أعلى عصور البلاغة، يضاف إلى هذا أنه احتوى معارف واخبارا وأنبأ بالغيب.

فى نهاية الرسالة، وفى سياق الكلام عن الدين الإسلامى يتناول محمد عبده بالنقاش مسألتين كلا ميتين كثر التنازع حولهما بين المتكلمين:

تتعلق الأولى برؤية الله بالابصار يوم القيام والموقف الذى يتبناه بخصوصها يقوم على التأكيد بأن رؤية الله لا تكون على المعهود والمألوف فى مجرى العادة، أى بواسطة العين التى تتلقى أشعة من الجسم المرئى، بل هى رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، ومثلها لا يكون إلا ببصر يختص الله به أهل الدار الأخرة، أو تتغير فيه خاصته المعهودة فى الحياة الدنيا(٤٧).

أما المسألة الثانية فتتعلق بإنكار جواز كرامات الأولياء فقد اثبت جوازها جمهور الاشاعرة، ويرى محمد عبده أن المعجزات إنما تظهر مقرونة بدعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى ولابد أن تكتنفها حوادث تميزها عما سواها(٤٨).

وعليه لايجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولى لله معين بعد ظهور الإسلام(٤٩).

الفلسفة بين مغريات النظر ومتطلبات العمل

تمت الاشارة فى ما تقدم إلى الاعتبارات التى جعلت الشيخ الأستاذ يصر على جعل رسالته رسالة التوحيد مما جعله يندرج فى تقليد معاد لعلم الكلام ويبحث لنفسه عن مرجعية فى عقائد السلف ولا يسلك طريقه متكلمى الخلف.

ولا يمكننا فهم هذا الاختيار إلا إذا استحضرنا سياق الدعوة إلى الاصلاح والأطار الذى كان يتحرك ويفكر ضمنه الشيخ الأستاذ: أطار المصلح العامل والذى لم يكن يعنيه بالدرجة الأولى بناء مذهب فلسفى أو كلامى أو أقامة صرح نظرى ينشد فيه الاستراحة الفكرية، وإنما كان يعنيه الاهتمام «بما تحته عمل» كما كان يقول مالك بن أنس ولعل أكثر الامور استعجالا، بالنسبة له، كانت هى عمل مالا بد من عمله دون اضاعة للوقت فى الخلافات، بما فيها خلافات المتكلمين التى ليس لها ضرورة فى العقائد فحدوث المذاهب والخلافات فى الدين كان مجرد حادث سير زادت طينه بلة الخيارات السياسية للدول الحاكمة، كما قواه الزمن وتقلباته. لذا لا بد من العودة إلى عقيدة التوحيد فى صفائها الأصلى قبل ظهور الفتن والفرق والمذاهب. يقول الاستاذ محمد عبده: «والذى علينا اعتقاده أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد»(٥٠).

وهذا ما جعله يقف الموقف الانفة الأشارة إليه من الفلسفة دون أن يتخصص فيها. فرغم اطلاعه على دقائقها ومعرفته الجيدة بمذاهبها ومصطلحاتها وإيمانه بها كطريق موصل إلى الحق، إلا أنه اعتبرها علما للخاصة لا للعامة والخاصة هنا أفراد، أم العامة فهم الجماعة بمعناها السنى الإسلامى، والتى بها يقوم الاجتماع ويقوم المجتمع، ولا سبيل إلى اصلاح هذا الاخير إلا بالوجدان الدينى، أما البرهان المنطقى فللافراد. أن حاجة البشر إلى النبوة هى كحاجة الفرد إلى العقل، لذا لا اجتماع بدون نبوة أو وجدان دينى مثلما أنه لا شخص سوى بدون عقل، يقول الشيخ الاستاذ «أن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك»(٥١).

لقد أعلى محمد عبده من شأن الفلسفة باعتبارها مبحثا يستمد أراءه «من الفكر المحض»، ويسعى إلى تحصيل علم أساسه العقل وأعمال النظر لكنه علم لا تصل إليه مدارك العامة أو الجمهور، بل هو شأن من شؤون خاصة أو افراد بعينهم... والتجرية التاريخة دلت، فى رأيه على ذلك، إذ أن أحد العائقين اللذين ذكرهما كما نعين حالا دون ازدهار فكر فلسفى على يد الفلاسفة المسلمين، كان زجهم بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين فاصطدموا بما انطبعت عليه أنفس الجمهور فى المنازعات الدينية أكدنا، بهذا الخصوص أن ثمة تشابها بين هذا الموقف والموقف الرشدى لكنه يظل، رغم كل شيء، تشابها مظهريا لا ينفذ إلى عمق الاشكالية المحددة لموقفيهما فخلف الموقف الرشدى ثمة قول بالحقيقة المزدوجة. حقيقة الشريعة وحقيقة الحكمة، وقول بتراتب اليقين: اليقين الذى يوصلنا إليه القياس الخطابى، وذاك الذى يوصلنا إليه القياس البرهانى أما الموقف الذى دافع عنه الشيخ الأستاذ فهو موقف املته اعتبارات لها صلة بالرغبة فى الأصلاح: اصلاح العقول كجزء من الاصلاح الشامل فميزة المجتمع الإسلامى الأمثل، عند محمد عبده لاتنحصر فى الشريعة، بل تتناول العقل أيضا فالمسلم الحقيقى هو الذى يستعمل عقله فى التفكير فى شوون الدنيا والدين. أن عبده ما يفتأ يؤكد أن الإسلام لم يدع قط إلى تعطيل عمل العقل، بل يؤيد، بالعكس اعمال النظر العقلى ويقدم لذلك شواهد من القرآن والحديث(٥٢).

لقد تبنى محمد عبده التمييز بين العبادات والمعاملات موكدا أن ثمة فرقا جوهريا بين تعاليم الشريعة بخصوص

كل واحدة منهما. فالقرآن والسنة حددا قواعد معينة للعبادات أما المعاملات، فلم يحدد لها فى الغالب، سوى مبادئ عامة، تاركين للناس مهمة تطبيق هذه المبادئ على شتى أحوال الحياة وهذه هى دائرة الاجتهاد المشروعة، دائرة الرأى البشرى إذا مورس بمسؤولية ووفقا لمبادئ معينة(٥٣). ضمن دائرة الرأى البشرى تدخل تجارب الأمم والنظريات الأوربية فى القانون الطبيعى كما تدخل الفلسفة.

صحيح أن الاستاذ الإمام سلك مسلك الفلسفة والنظر العقلى فى اثبات الأقسام الثلاثة العقيلة للمعلوم. وحكم المستحيل وتفسير الماهية والحقيقة وأحكام الممكن ثم الواجب، وإثبات صفة الحياة ووجوبها لواجب الوجود، والعلم، إثبات وجوبه له أيضا والأدلة على ذلك، وصفات الأرادة والقدرة والاختيار ثم الوحدة والبراهين الصقيله على ذلك، لكن ذلك كله يدخل فى عداد ما يجب الاعتقاد بثبوتها لواجب الوجود وما يرشدنا إليه البرهان وجاءت الشريعة الإسلامية وما تقدمها من الشرائع المقدسة لتأييده والدعوة إليه بلسان نبى الإسلام ومن سبقه من الأنبياء(٥٤).

يضاف إلى ذلك، أنه حيثما ظل ابن رشد متمسكا بعلوم الأوائل ممثلة فى فلسفة المعلم الأول، «التى أرادها خالية من الشوائب والاضافات وأجهد نفسه من أجل شرحها وتفسيرها بغية رفع» قلق عبارة «صاحبها، بقى الشيخ الإمام منشدا إلى امل ازدهار فكر فلسفى خال من الاتباع والتقليد ولقد أشرنا، أنفا، إلى أن أحد العائقين اللذين حالا، فى رأيه دون ذلك الازدهار يتمثل فى» الاعجاب بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصا أرسطو وأفلاطون، ووجدان اللذة فى تقليدها لبادئ الأمر»(٥٥).

فهل كان نبذ الولاء لفلسفة بعينها هو علامة الابداع المأمول.

نعتقد أن الشيخ الإمام كان معجبا بالفلسفة عاشقا لها، لكن نظام الأولويات والاسبقيات جعله لايخوض فيها خوض المتخصص المتفرغ.

ولو خاض فيها خوض المتفرغ لعلم شيئا عن أهمية المواقع فى الفلسفة، بل وعن ضرورتها كجزء من الممارسة الفلسفية.

يتبين لنا هذا بجلاء فى السجال الذى دار بينه وبين الاستاذ فرح انطون حول ابن رشد وفلسفته(٥٦).

فقارئ هذه المناظرة يتجلى له. بما لايدع مجال للشك ان الشيخ الإمام كانت تعوزه عدة مراجع ومصادر فى الموضوع. وهذا سبب من أسباب اتساع الاختلاف وتباين الهوة بين المتناظرين فيما يخص فلسفة ابن رشد(٥٧) والعديد من مسائل دقيق علم الكلام. وهذه ملاحظة تنطبق على فرح انطون أيضا والذى كانت تعوزه مراجع الشيخ الامام لم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الأخر فى مسألة من مسائل الفلسفة الرشديه أو الفلسفة الإسلامية، بصفة عامة. يقول الاستاذ فى رده على فرح انطون:

«وأما العقل فليس كما تقول الجامعة فإن العقل الإول جوهر مجرد عن المادة، وهو قول وصادر عن الواجب، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلسى ونفس لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية وعقل آخر هو العقل الثانى وعن هذا الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثوابت ونفسه والعقل الثالث وهكذا إلى أن صدر عن العقل التاسع فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإلية يرجع ما يحدث فى عالمها...»(٥٨).

ينسب الاستاذ الإمام هذا الرأى إلى «الفلاسفة الالهيين» معتبرا بالطبع، ابن رشد واحدا منهم. لكن إذا كان

هذا الرأى يصح بالنسبة لفلاسفة المشرق من الكندى إلى الفارابى فابن سينا وغيرهم والذين راموا التوفيق بين الدين والفلسفة وبين ارسطو وافلاطون انطلاقا من كتاب منسوب خطأ لارسطو، وهو فى الاصل لافلوطين أى كتاب أتولوجيا، فإنه لا يصح بالنسبة لابن رشد.

لأن ابن رشد عمد إلى شرح مؤلفات أرسطو وفسرها كما هذبها من كل ما علق بها على يد الشراح الاقدمين، وهو ينكر فى كتابه تهافت التهافت، وفى مسألة تعدد العقول، أن يوجد لارسطو ولا لمن اشتهر من المشائين قول بتعدد العقول إلا لفرفور يوس الصورى صاحب كتاب ايسا غوجى فى المنطق، وهو لا يعتد به لانه ليس أرسطيا.

ولو طالع الاستاذ الإمام كتاب تهافت التهافت أو نصوصا أخرى غيره لابن رشد لادرك خطأ ما نسبه لفيلسوف قرطبة. لا يعنى هذا بالضرورة أن مناظره فرح انطون طالع كل نصوص ابن رشد، فجل اعتماده كان على كتاب المستشرق الفرنسى الشهير ارنست روىنان E. Renan ابن رشد والرشدية وكتاب سالومون مونك S. Munk امشاج من الفلسفة العربية واليهودية وغيرهما[٥٩].

نعنى بذلك أن فرح انطون رغم مطالعته لكتاب تهافت التهافت، بدليل النصوص التى اوردها للاستشهاد بها فى الرد على الشيخ الإمام، لم يتوسع فى الاطلاع توسع استقصاء والشاهد تصريحه الانف بمصادره ومراجعه.

لم يتوسع الشيخ الاستاذ فى الاطلاع على أدق دقائق علم الكلام، وعلم الكلام الاشعرى على الخصوص، توسع استقصاء وتقصى.

ففيما يتعلق بموقف المتكلمين الاشاعرة من مسألة السببية، والى استغله فرح انطون فى المناظرة المعروفة لمقابلته بالموقف الرشدى، مال الشيخ الاستاذ إلى رفض الدعوى من الاساس: «عوى أن المتكلمين ينكرون السببية ويقولون «بالتجويز» لانه قول لا يتلاءم وجوهر العقيدة الاسلامية التى تقول بارتباط الاسباب بالمسببات، ويفهم من لهجته أنه يبرئ ساحة المتكلمين من التهمة وهو يفعل ذلك عن حسن نية مسقطا قناعاته الشخصية عليهم.

لقد مر معنا أن الشيخ الاستاذ انكر جواز كرامات الاولياء كما انكر الخوارق والمعجزات لغير الانبياء وهو انكار تسنده خلفية نظرية جوهرها ان للطبيعة قوانين ثابتة لاتتبدل ولايمكن أن تخرق إلا من طرف الاله ولانبياء فقد كدلائل على نبوتهم. كما أشرنا إلى أن المتكلمين الاشاعرة قالوا بجواز كرامات الاولياء. وهم يستندون فى ذلك إلى أن الله وحده هو الذى يفعل، أما الطبيعة فلا، وإلا أصبحنا أمام فاعلين أن الطبيعة عاطلة لانها جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ منفصلة لا يؤثر أحدها فى الآخر، وما نعتقده من اقتران ضرورى بين الاحداث ما هو سوى عادة أو تعود يتكون لدينا بفعل تكرار الاشياء أمامنا.

وقد عبر الغزالى فى تهافت الفلاسفة عن ذلك أحسن تعبير فى نص شهير أورده فرح إنطون كحجة ضد الاستاذ الامام[٦٠]. وأغلب الظن أن هذا الأخير لم يطالع كتاب الغزالى هذا، كما لم يطالع بعض مؤلفات رؤوس المذهب الاشعرى. وينطوى رده على رفض مبدئى قاطع لانكار السببية لان «القول ينفى الرابطة بين الاسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد فى كتابه أن الايمان وحده كاف فى أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها إذا اخلص المصلى فيها كافية فى اقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصرى. وليس هذا الدين هو دين الاسلام. دين الاسلام هو الذى جاء فى كتابه (....) «سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً...»[٦١].

ويمكن اعتبار هذا الرد، فى الحقيقة، ردا على الاشاعرة وعلى كل من نحا نحوهم فى ابطال السببية أكثر مما هو رد على فرح انطون أنه رد املته وجهة نظر محمد عبده المصلح، السلفى، أكثر مما املته وجهة نظر محمد عبده الفيلسوف أو مؤرخ الفلسفة، ان ما كان يهم، بالنسبة له، وهو يرد على فرح انطون بهذا الخصوص، هو نقد الخوارق والكرامات ونسف الاساس النظرى والفلسفى لها، كطريق لاستنهاض الهمم ونبذ روح التواكل والجمود على الخراقة التى تصد المسلمين عن التقدم وتغيير ما بأنفسهم، وتقعد بهم عن مسايرة ركب النهوض والتأهب للحياة الجديدة ومواجهة الاستعمار والجهل والتأخر.

ان ما كان يهم الشيخ الاستاذ، بالدرجة الأولى، ليس هو أن يتحول إلى فيلسوف محترف، بل أن يدافع عن قيم الفكر الحر والتسامح والاختلاف، أن يكشف عن الوجه الليبرالى للاسلام ويقدمه كدين غير متحجر ولا يجمد على التقليد. فالدفاع عن الفلسفة من قبله، دفاع عن الفكر الحر، ونضال ضد النبذ والاقصاء..

لقد تجلى هذا واضحا وجليا فى حاشيته على شرح الجلال الدوانى[٦٢]، بخصوص العديد من القضايا التى تناولها بالتحليل والتعليق والشرح، ومن بينها، على الخصوص، قضية «الفرقة الناجية» فقد اعتمدت كل فرقة على حديث «الفرقة الناجية» لتكفر سائر الفرق الاخرى، كما رأينا. وهو ما نبه إليه الاستاذ الشيخ حينما قال: «أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية، أى التى تكون على ماهو عليه النبى واصحابه فلم يتبين إلى الان، فإن كل طائفة، ممن يذعن لنبينا بالرسالة تذهب فتجعل نفسها على ما النبى عليه وإصحابه، حتى أن «مير باقر الدماد» برهن على أن جميع الفرق المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة، وأن الناجى منهم فرقة الامامية»[٦٣]. ويستخلص الشيخ الاستاذ من ذلك أ كل طائفة تدعى أنها الفرقة الناجية وتقيم على ذلك الدلائل، وهو لايعنى بالطوائف هنا فرق الكلاميين فحسب بل يدخل فيها أيضا الفلاسفة والمتصوفة. «فكل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة فى الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادى نداء المحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق فى ذلك يكون من فضل الله تعالى، وتوفيقه»[٦٤].

ويطرح الشيخ الأمام، بهذا الخصوص عدة احتمالات: فمن الجائز فى ظنه أن تكون الفرقة الناجية المقصودة «قد جاءت وانقرضت، وأن الباقى الان فى غير الناجية». أو إنها إلى الان ما وجدت، وستوجد». أو أن جميع الفرق ناجية باعتبار أنها كلها مطابقة للشريعة ومتبعة لاصولها المعلومة: كالالوهية والنبوة والمعاد.

ويرجع عبده هذا «التردد» كما يسميه، إلى أن الناظر فى جميع الفرق يجد لديها أدلة تعضد موقفها، مقتبسة من الكتاب والسنة والاجماع، ما يشابه ذلك.

كما يؤكد أن كل فرقة محقة فى قضية ما، ليست بالضرورة محقة فى أخرى، لذا لايصح التحزب، والتعصب وإدعاء الطائفة، بل لابد أن يدور الامر على الواقع حيث كان، بطريق البرهان[٦٥].

ولعل أهم حجة يقدمها الشيخ عبده هى أن النبى لم يطلع أحدا على دقائق معارفه فى مقام الألوهية، وعالم الربوبية، ولا عل مراتب عرفانه فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الامر الخفى الذى لايعلمه إلا الله ورسوله، وإن ما وصلنا من شرعه، ما يصرح بثبوت الالهيات والنبوة والمعاد، بأقاويل مقدسة لكنها حمالة أوجه، كما حملها الناظرون، كل على حسب اعتقاده[٦٦].

لذا ليس من السهل تكفير هذا أو ذاك، هذه الطائفة أو تلك بدعوى أنه أو أنها لم يكن أو لم تكن على ما كان عليه النبى، كما فى حديث الفرقة الناجية.

يريد محمد عبده، بهذا الموقف الليبرالى المتسامح، أن يدافع عن مشروعية الاختلاف وعن مشروعية الفكر الحر

والنظر العقلى الفلسفى. فهو يعيب على الجلال الدوانى، شارح مواقف الايجى، أنه بخصوص مسألة حشر الاجساد كفر الفلاسفة فى شخص ابن سينا، باعتبار أنه لايمكن الجمع بين القول بقدم العالم وبين الحشر الجسمانى. فالقول الأول يلزم عنه لزوما منطقيا فى نظر الدوانى تعذر حشر الاجساد لان عددها لا متناه إذ بعدما بين الشيخ الاستاذ عدم صحة التهمة لان الفلاسفة صرحوا بحشر الاجساد رغم قولهم بقدم العالم والانواع، يتساءل عن المانع الذى يمنع الفيلسوف من التفكر فى معنى الحشر الجسمانى. أو أن «يؤمن بحشر جسمانى لاتعلم كيفيته ولا يعلم معناه» ذلك هو سبيل الفلاسفة: أن يتخذوا عقلهم طريقا، وإلا لا يكونون فلاسفة أصلا.

إن أكثر من كفروا الفلاسفة هم الاشاعرة، هذا مع أنهم، وعلى الخصوص الاشعرى، يعتبرون المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن، أى أنه على ريب، أى أنه كافر «فإن كان التقليد كفرا عندهم، [...] فكيف يصح منهم الالجاء، إلى قضايا خاصة تواطؤوا عليها، وتعارفوها فيما بينهم، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع. كلا بل ذلك تعصب»(٦٧).

هكذا نلاحظ أن هذف الشيخ الأمام لم يكن الدفاع عن هذه القضية أو تلك، من القضايا التى خاض فيها الفلاسفة، بل توسيع مجال سماحة الاسلام وانفتاحه خدمة لمصلحة الاسلام والمسلمين أمام تحديات التقدم والمستقبل. فسؤال هذا الأخير، سؤال الغرب الليبرالى هو الذى شكل منطق تفكير الشيخ الإمام.

خاتمة

انصرف اهتمامنا، فى ما تقدم، إلى التأكيد على أن رسالة التوحيد، تضمنت الدفاع عن عقيدة السلف ضدا عن مذاهب متكلمى الخلف.

لا يعنى هذا، بالضرورة، أن الشيخ الإمام، وهو يتمسك بعقائد السلف، كان ينشد إلى زمنهم. لم يكن سؤال الماضى هو السؤال المحرك لافكاره واختياراته كما لم يكن الشيخ الإمام فى بحث دؤوب عن الزمن الضائع، زمن السلف، زمن الماضى، لم يكن ذلك شغله الشاغل، على نحو ما نشهد ذلك لدى النزعات الحنبلية أو الحنبيلة الجديدة أو ما شابهها. لم تكن السلفية لديه حنينا إلى لحظة كانت فى الماضى، كما لا تمثل لديه كلمة مرادفة للجيل الاول من صحابة النبى والتابعين ومن تبعهم، بل أنها تعنى لديه استنهاضا للحاضر ودعوة إلى إصلاحه.

ما كان يعنيه من عقيدة التوحيد، ومن الدفاع عنها، ليس معارضة مذهب بآخر أو أسلوب بأسلوب أو اتجاه بآخر، ليست المساجلة والمناظرة همه ودافعه، بل المصلحة والعمل، إثبات أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد لا دين تفريق فى القواعد مقاومة روح التواكل التى أذكاها الإيمان بكرامات الإولياء وقدرة المشائخ على خرق الطبائع والنواميس، استنهاض الهمم للتغيير، تغيير حال الإمة وتوحيدها، فهى أمة تعانى سلبيات نتيجة معاناتها من الانحطاط...

لايمكننا، إذن، البحث عن خلفية نظرية ما أو نسق مرجعى نظرى يكون بمثابة المستند المذهبى أو النظرى لاختيارات الشيخ الامام وللافكار الواردة فى رسالة التوحيد أو فى غيرها ذلك أن تلك الاختيارات والافكار كانت تأتى جوابا لاسئلة يطرحها الحاضر والمستقبل، وبالحاح من مطلب التقدم وراهنيته.

أن المنطق الثاوى خلف رسالة التوحيد، وغم طابعها الكلامى النظرى المظهرى، منطق كان مفروضا على الشيخ الإمام، أملته لحظة المواجهة مع الغرب الليبرالى، والمهام المتسعجلة التى أصبحت منوطة بالامة كى تستوعب مكتسبات التقدم والحداثة والليبرالية. أنه لم يكن منطقا ثقافيا بالمعنى القوى للعبارة: فقد أشرنا إلى أن الشيخ الإمام لم يكن يطرح أفكاره واختياراته بدافع ذاتى من الرغبة فى التفلسف ونشدان الاستراحة الفكرية داخل نسق ما، بل بدافع من سؤال التقدم، وسؤال المستقبل.

لم يكن غرض محمد بعده معارضة أو مساندة الغزالى أو أبن سينا أو متكلمى الاشاعرة والمعتزلة.. «بل تمثل هدفه فى هدم الاساس النظرى الكلامى لمسائل إنكروها أو دافعوا عنها لها انعكاس على الواقع العملى، فهم مناسبة وليسوا فى حد ذاتهم هدفا».

فسياق رسالة التوحيد، هو سياق الاصلاح والدعوة الاصلاحية، لا علم الكلام ومذاهب أصحابه ومنطق الاصلاح منطق عملى* أو يغلب عليه طابع الوظيفية والذرائعية وليس منطقا نظريا مذهبيا.

الهوامش

١ ـ عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، بيروت ١٩٧٧.

٢ ـ أبو المظهرف الاسفراينى، التبصير فى الدين، بيروت، ١٩٨٣.

٣ ـ أبو الحسن الاشعرى، الابانة عن أصول الديانة، القاهرة، ١٣٩٧هـ. نشر محب الدين الخطيب، ص ٣.

٤ ـ أبو الحسن الاشعرى، مقالات الاسلاميين، نشر محيبى الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.

٥ ـ ابن الجوزى، تلبيس ابليس، القاهرة ، [د.ت]، ص ٢٣.

٦ ـ انظر الاشعرى، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، منشورة ضمن: عبد الرحمن بدوى، مذاهب الاسلاميين، ج. ١ ، بيروت، ١٩٧٨.

٧ ـ انظر مواضع مختلفة من: الموطأ لمالك بن أنس مع شرح الجلال السيوطى، بيروت [د،ت]. وكذلك، القاضى عياض، ترتيب المدارك، ج. ٢ ، الرباط، ١٩٦٦.

٨ ـ انظر ابن أبى زيد القيروانى، الرسالة، ضمن، الفواكه الدوانى على رسالة ابن إبى زيد القيروانى للنفزاوى المالكى، بيروت، [د.ت] الدباغ، معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان، تونس، ١٣٥٢ هـ، ج ٣، ص ١٤٠.

٩ ـ فيما يخص مالك، انظر: الراعى الاندلسى، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك، تحقيق أبو الاجفان، بيروت، ١٩٨١ وفيما يخص ابن حنبل، أبو داود السجستانى، مسائل الامام أحمد، بيروت، ١٣٥٣ هـ.

١٠ـ ابن حزم، الفصل فى الملل والاهواء والنحل، بيروت، ١٩٧٥.

١١ـ نفس المصدر، ج ١. ص ٩، ١٣٤.

١٢ـ نفس المصدر، ج ٢، ص. ١٢٢ ـ ١٢٤.

١٣ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ١٢١.

١٤ـ تحقيق محمود قاسم، القاهرة، ط. ٢، ١٩٦٤.

١٥ـ ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، [د،ت] ص. ٤٦٠.

١٦ـ ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، القاهرة، ١٣٢٢ ج ١ ص ١٩٦.

١٧ـ حققه هنرى لاووست ضمن

H. Laoust, Lapnopossion defoi d'Ibn Botta, Damas, 1958.

١٨ ـ محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، ضمن مجنوعة التوحيد، بيروت، ١٩٩١، أيضاً.

H. Laoust, des Schismes dans L'Islam, Paris, 1977, p. 321...

١٩ـ للمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع إلى ع سامى النشار وعمار الطالبى، عقائد السلف، الاسكندرية، ١٩٧١.

٢٠ـ الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤.

٢١ـ نفس المصدر، ص ٥.

٢٢ـ نفس المصدر، ص ٥.

٢٣ـ نفس المصدر، ص ٦.

٢٤ـ نفس المصدر، هامش ص ١٠.

٢٥ـ نفس المصدر، ص ١٧.

٢٦ـ نفس المصدر، ص ١٨ ـ ١٩.

٢٧ـ نفس المصدر، ص ١٩.

٢٨ـ نفس المصدر، ص ٢٠.

٢٩ـ نفس المصدر، ص ٢١.

٣٠ـ نفس المصدر، ص ٢١ ، ٢٢.

٣١ـ نفس المصدر، هامش ص، ٢١.

٣٢ـ ابن خلدون، المقدمة، ص ٥١٤.

٣٣ـ محمد عبده، رسالة التوحيد، ص، ٢٤.

٣٤ـ نفس المصدر، ص ٤٢.

٣٥ـ نفس المصدر، ص ٤٥.

٣٦ـ نفس المصدر، ص ٤٥ ـ ٤٦.

٣٧ـ أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة، ضمن عقائد السلف، ص ٣٧ ـ ٧٨.

٣٨ـ رسالة التوحيد، ص ٥١.

٣٩ـ نفس المصدر، ص ٥٢.

٤٠ـ نفس المصدر، ص ٥٣.

٤١ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٤٢ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

٤٣ـ نفس المصدر، ص ٦٣.

٤٤ـ نفس المصدر، ص ٦٧ ـ ٨٠.

٤٥ـ نفس المصدر، ص ٨١ ـ ٨٣.

٤٦ـ نفس المصدر، ص ٨٦ ـ ٨٧.

٤٧ـ نفس المصدر، ص ٢٠٤.

٤٨ـ نفس المصدر، ص ٢٠٦.

٤٩ـ نفس المصدر، ص ٢٠٧.

٥٠ـ نفس المصدر، ص ٢٤.

٥١ـ نفس المصدر، ص ١٢٨.

٥٢ـ نفس المصدر، ص ٢٠ ـ ٢١.

٥٣ـ البرت حوراني، الكفر العربى فى عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، ١٩٨٦. ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٥٤ـ رسالة التوحيد، ص ٢٥ ـ ٤٥.

٥٥ـ نفس المصدر، ص ٢١.

٥٦ـ فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، بيروت ١٩٨١.

٥٧ـ عباس محمود العقاد، محمد عبده، القاهرة، [د.ت]، ص ٢٤٥.

٥٨ ـ فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص ١٠٢.

٥٩ـ فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، ص ١١٤.

٦٠ـ نفس المصدر، ص ١٠٧...

٦١ـ نفس المصدر، ص ١٠١.

٦٢ـ نشر وتحقيق سليمان دنيا بعنوان الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، القاهرة، ١٩٥٨، ٢ ج.

٦٣ـ نفس المصدر، ج + ١، ص، + ٨.

٦٤ـ نفس المصدر، ج + ١، ص ١٦.

٦٥ـ نفس المصدر، ج + ١، ص ١٧ ـ ٢٠.

٦٦ـ نفس المصدر، ج + ١، ص، ٢٠.

٦٧ـ نفس المصدر، ج + ١، ص، ٢٣ ـ ٢٤.

النزعة العقلانية عند محمد عبده

أ. د. يوسف سلامة (سوريا)

يُقصد بـ (العقلانية) أن يكون (العقل) هو السلطة النهائية والمرجع الأخير فى التشريع للواقع، بحيث يكون هو المعيار الأوحد لكل ما عداه، بحيث تكون أفكاره متمتعة بالسلطة المطلقة على الواقع، من غير أن يكون ثمة حاجة إلى الإهابة بأى مصدر خارجى يبنى عليه العقل شرعيته وشرعية أفكاره سواء أكان هذا المصدر إلهياً أن إنسانياً.

غير أن العقل لا يكون هذه السلطة التشريعية للواقع إلا إذا كان حراً. فالحرية شرط العقلانية، إذ لايمكن لفعل غير الحر أن يكون فعلاً عاقلاً ومعقولاً والإرادة لا تكون حرة إلا إذا كانت هى الأخرى عاقلة. فعقلانية الإرادة الناجمة عن حريتها اتية من تقيد الإرادة تقيداً حراً بأفكار العقل ومعاييره التى هى ليست بشيئ سوى العقل ذاته.

وفى ضوء ما تقدم يتحتم على العقلانية أن تكون سلبية ونقدية، إنها سلبية لأن السلب فى الوقت ذاته رفض وإنكار لما هو قائم فعلاً، ولأن كل شيء يحمل فى داخله عوامل رفضه وإنكاره والثورة عليه.

هى نقدية، لأن النقد يحارب كل وضع قائم ويقف منه موقف الإنكار والرفض.

وبناءً على ذلك يمكن للعقل أن يقوم بدور ثورى، وذلك بسبب الارتباط الباطنى بين الاتجاه الفلسفى إلى المعقولية وبين كون النزعات اللاعقلية ـ الأصولية والسلفية بكل أشكالها وصورها ـ لا تؤدى فى نهاية المطاف إلا إلى الإبقاء على الأوضاع القائمة كما هى. بل هى قد ترتد بها إلى أشكال للوجود تجاوزتها الحياة بعد أن حققت كل ممكناتها.

إن العقل، بما لديه من أفكار ومعايير وتصورات تشكل فيما بينها منظومة متماسكة أو نسقاً متسقاً من التصورات، هو وحده القادر على إضفاء النظام على الواقع المتكثر والمتعدد والمضطرب. وبمحاولته تلك إنما يسعى للارتقاء بالواقع إلى المستوى ذاته أو هو إنما يسعى لتعديل هوية الواقع وتحريرها وتغيرها بحيث تصبح مطابقة لهوية العقل ذاته. وذلك لايكون ممكناً إلا لأن العقل قادر على تجاوز الحدود الفاصلة بين الفكر والواقع. وبمقتضى هذه الحركة يصبح الفكر منبثاً فى الواقع ومحدداً لاتجاه حركته وصيرورة حياته.

والعقلانية عند المفكرين الذين هم موضوع اهتمامنا ههنا، هى محاولة لاستنباط (ذات إسلامية) أو (فكرة إسلامية) جديدة ترتفع بالشريعة إلى مستوى التحديات التى كانت مطروحة فى ذلك الوقت. بل إن (محمد عبده) كان يستهدف بناء منظومة عصرية يمكن أن تسهم بدور رئيس فى التغلب على ضروب (الاغتراب) التى

كانت مهيمنة فى ذلك الوقت وتفصل بين الإنسان وعالمه. وما دفاع (محمد عبده) عن حرية الإنسان ومقدرته على خلق أفعاله إلى تعبير عن رغبته فى أن تكون هذه (الحرية) قادرة على قهر الصور المختلفة للاغتراب الإنسانى، عن طريق الارتقاء بالعالم إلى مستوى الذات، أى جمله المعايير التى تتشكل منها هذه الذات من الناحية الأنطولوجيا.

غير أن التحالف الذى كان قائماً بين قوى الاحتلال الأجنبى والحكام المحليين فى مصر فى تلك الآونة أصاب هذه المنظومة بالشلل شبه التام فأصبحت غير قادرة على تحقيق أهدافها المتمثلة فى تغيير الواقع. وهو ما وجد التعبير عنه فى ابتعاد الأستاذ الإمام بعد عوته من المنفى عن الاشتغال بالعمل السياسى المباشر وإنزال التربية والتعليم المنزلة الأولى من اهتمامه، لأن سلطات الاحتلال والخديوى المرتبط بها لم تكن لتسمح له بالعلم الوطنى على النحو الذى كان يمارسه الأستاذ الإمام مع غيره من الوطنيين المصريين أيام الثورة العرابية ونحن عندما نبحث الملامح العقلانية عند بعض المفكرين العرب فى النصف الثانى من القرن الماضى، فإننا نلتمس قبل كل شىء إبراز فاعلية هذه العقلانية فى مواجهة الواقع المتخلف الذى أنتجته قرون من الاستعمار العثمانى الذى استند فى شرعيته ـ ولو جزئياً ـ على صورة لا عقلانية للشريعة الإسلامية صاغها أناس أغلقوا باب الاجتهاد على أنفسهم وعلى غيرهم. وهكذا أصبحت مواجهة هذه النسخة اللامعقولة للشريعة الخطوة الأولى فى كل عملية تحرر، ما دامت صورة الشريعة هذه قد كانت فى ذلك الوقت تشكل العقل لدى غالبية الناس ولاسيما فى الأزهر نفسه. ولذا يمكن القول، باطمئنان، إن العقلانية استهدفت عند طلائع المفكرين العرب فى تلك الآونة (الطهطاوى) و (التونسى) من ناحية، و (الأفغانى) و (محمد عبده) من ناحية أخرى ـ بعد أن كان الفكر قد نجح من قبل فى تحقيق بعض التحرر فى بلاد الشام الكبرى ـ تجاوز الحدود بين الفكر والواقع، لأن الواقع الذى تطلع هؤلاء المفكرون إلى إعادة إنتاجه بصورة مطابقة للعقل هو نتاجاً لصورة متبسرة للشريعة، وإعادة الاعتبار للشريعة لايهتم إلا بالكشف عن بعدها العقلانى. وهذا معناه النفاذ إلى صميم الواقع وذلك بأن يمنح العقل للواقع روحاً جديداً أو نفساً فعّالةً هى جُماع للتصورات الأكثر حداثة، والأقدر على مواجهة الواقع الجديد الذى لم تنفرد (الأنا) بإنتاجه، بل قد كان (للآخر) اليد العليا فى هذه العملية، ولارادته المهيمنة شبه المطلقة بفرض تصوراته ومصالحه على (الأنا) بوصفه غيراً وأخر يستهدف إخضاعه.

لقد كان المثقفون العرب فى القرن الماضى على إطلاع وافٍ على الأفكار الأساسية التى دافعت عنها الثورة الفرنسية. وكانوا يعلمون أن أهم إنجازات هذه الثورة يتمثل فى (انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله، وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لتفسير العقل.... إن الثورة الفرنسية هى التى أعلمت السلطان المطلق للعقل على الواقع، فالفكر ينبغى أن يحكم الواقع. ما لم تكن لديه الإنسان تصورات ومبادئ فكرية تشير إلى طرق ومعايير ذات صحة مطلقة فلن يستطيع فكره أن يحكم الواقع، وما هذه المعايير إلا العقل ذاته)[1].

لقد نظر (محمد عبده) مطولاً فى مرآة الشريعة فاستبان له اللون الشاسع الذى أصبح بينها وبين اللذات التى تحاول أن تهتدى إلى نفسها فى هذه المرآة، فاستنتج من ذلك ـ ودون تردد ـ أن المرآة أو الشريعة هى ما يتطلب إعادة النظر فيه حتى يكون من الممكن للذات، مرة أخرى، أن تتعرف على نفسها فى مرآة الشريعة، وذلك مشروط برفع ضروب الاغتراب المتبادل بينهما، الناشئة فى جملتها على التصلب والجمود الذى عانت منها الشريعة عبر

الأزمنة المتطاولة فى أيدى الذين يصفون أنفسهم بأنهم حراسها وعلى ذلك فلكى تهتدى الذات المسلمة إلى ذاتها فى الشريعة يتعين إعادة بناء الشريعة. ولكى يكون من الممكن إعادة بناء الشريعة يتعين الاعتراف بالشريعة المطلقة لأمرين متكاملين لا انفصال أحدهما عن الآخر. فالإسلام ـ فى نظر محمد عبده ـ «أمر بالنظر واستعمال العقل فى ما بين أيدينا من ظواهر الكون وما يمكن النفوذ إليه من دقائقه تحصيلاً لليقين بما هدانا إليه، نهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم وبتشيع ما كانوا عليه من ذلك واستتباع لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملى...

فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، كما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان»[٢] فإطلاق حرية العقل من ناحية، والكف عن التقليد فى الفكر والعمل، من ناحية أخرى، هما الشرطان الضروريان، اللذات يسمحان بالشروع فى الانخراط فى المهمة التاريخية التى كان يتوقف عليها مستقبل الأمة فى نظر (محمد عبده) فى تلك الأيام، ألا وهى مهمة الارتقاء بالشريعة إلى مستوى الذات الراهنة والمعاصرة حتى يتم بذلك قهر شتى أشكال الاغتراب وصوره المختلفة التى كانت تحول بين الذات وبين أن تتعرف على نفسها فى مرآة الشريعة.

والواقع إن من يتخطى التقليد فى الكفر والعمل لابد أن يصل إلى العقلانية التى هى ثمرة طبيعية لحرية العقل. كذلك فإن من يمارس التفكير والعمل مسترشداً بالعقل وحده، فإنه لن ينزلق إلى مهاوى التقليد التى تنتهى إلى إلغاء الشخصية الإنسانية، وإلى إلغاء العصر نفسه الذى تعيش فيه هذه الشخصية. فمن يحيا على التقليد يحيى من أجل غيره، من أجل من يقلده. ومن يحيا على التقليد لا يحيا داخل زمانه وعصره، بل هو يحيا داخل زمان وعصر، غير زمانه وعصره، أى داخل زمان وعصر وهميين، فتضيع بذلك الأبعاد الأساسية للشخصية الإنسانية التى تصدر عن مركز واحد هو الوجود من أجل الذات فى الزمان والمكان وما دامت الذات المسلمة منخرطة فى التقليد ومتنبكبة للعقلانية، فإنه ستظل بعيدة عن أن تشرع فى إعادة بناء الشريعة المرآة. ولذا فمن أوجب الواجبات تبنى العقلانية فى الفكر والعمل، وتخطى التقليد من أجل الشروع فى إعادة بناء الشريعة المرآة بقصد الارتقاء بها إلى مستوى الذات حتى يكون من الممكن لهذه الذات أن تهتدى فى الشريعة إلى نفسها من جديد.

وفى ضوء ما تقدم ظهرت النزعة العقلية واضحة ومتغلغلة فى روح الإسلام الجديد الذى حاول أن يعيد (محمد عبده) بنائه مسترشداً بالعقل ومبتعداً عن التقليد إلى أبعد حد ممكن عندما قرر أن الإسلام ينبنى على الأصول التالية:

أولاً ـ النظر العقلى لتحصيل الإيمان:

فأول أساس وضع عليه الإسلام فى نظر الأستاذ الإمام هو النظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. ويقرر الأستاذ الإمام أن هذا الأصل قد بلغ بالمسلمين أن قال قائل من أهل السنة: «إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناجم فأية سعة لا ينظر إليها حرج أكمل من السعة »[٣]. فالإيمان بمقتضى ما يرى الأستاذ الإمام ينبغى أن يكون ثمرة للبحث العقلى الحر، لا مقدمة مفروضة على العقل وعلى الوجدان والإرادة من أى مصدر خارجى ولذا فإن أول واجب يلزم المكلف

إتيانه هو «النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد لله لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة»[٤]. وعلى ذلك يقرر (محمد عبده) «أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لايمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله. فلا يصح أن يأخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، فإنه لايعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً»[٥].

فالإسلام فى دعوته الإنسان إلى الإيمان بواحدانية الله «لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى» وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى) فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية»[٦]. ومن الواضح هنا أن الأستاذ الإمام يتخذ من العقل قاعدة يقيم عليها إيمان المؤمن بالله ورسله وكتبه لا العكس. فضمن بذلك الأستاذ الإمام للعقل حقوقاً مطلقة فى المناقشة والمراجعة وفى السيطرة على الشريعة وضبطها داخل حدود العقل والمعقول، لأنه إذا لم يكن للعقل مثل هذه الحقوق على الشريعة، فإن كل شيء يصبح قابلاً للتسويغ باسم الشريعة، فينفتح بذلك أوسع باب للأسطورة والخرافة، فنرتد بذلك إلى منطق الحقبة التى سبقت ورود الشريعة، وبذلك تنتفى كل حكمه من وجود الشريعة ذاتها.

وبما أن العقل هو الذى يضبط ويسيطر عليها، فقد ترتب على هذا الفصل الأول أصل فانٍ مرتبط به ومشتق منه، وعلاقة هذا الأصل الثانى بالأصل الأول هى علاقة الجزء بالكل. وهو:

ثانيًا ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض:

ويمقتضى هذا الأصل يقرر الأستاذ الإمام أن أهل الملة الإسلامية قد اتفقوا ـ إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ـ «أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه، فطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق مع ما أكبته العقل. وبهذا الأصل الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى ﷺ مهدت بين يدى العقل كل سبيل، وازيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد»[٧].

ومن البين أن هذا الأصل الثانى إنما هو تأكيد للأصل الأول وتعميق له وكشف عن المنهج الذى يتعين على العقل اتباعه حتى يظل المصدر الأول للحقيقة والسلطة الأكيدة على نفسه والشريعة والعالم على حد سواء.

وأما من لا يقوى على فهم الشريعة، فله أن يسلم بصحتها تسليماً. غير أن المنهج الأسلم والأصح مع ذلك يتمثل فى تأويل العقل ما يبدو له من نصوص الشريعة غير موافق لتصوراته ولمبدأ المعقولية الذى يتحكم بأعمال العقل بلا انقطاع.

ثالثًا ـ البعد عن التفكير:

وهذا الأصل الثالث هو بدوره أيضاً تأكيد لسلطة العقل، من ناحية، ولحقه غير المحدود فى تقرير الحقيقة كيف يراها دون أن يكون فى ذلك خاضعاً لأى قيد من أى نوع.

إننا هنا فى هذا الأصل بإزاء الدفاع عن حرية العقل التى لاتستقيم أولاً إذا رفع سيف التذكير عن رقاب المفكرين الذين طالما رفع وما يزال حتى يومنا هذا يرفع فى وجه المستزين والمجددين منهم.

ولضمان حرية العقل هذه يقرر (محمد عبده) أنه «إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه

ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر»[٨].

رابعًا ـ الأصل الرابع هو الاعتبار بسنن الله في الخلق:"

وما يستهدفه (محمد عبده) من وراء إبراز هذه الأصل هو لفت الأنظار الى نظام الطبيعة المطرد الذى لابد أن يكون محكوماً بقانون معين فالله فى الأمم والأكوان سنن لاتتبدل. ويعرف (محمد عبده) السنن بأنها «الطرائق الثابتة التى تجرى عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهى التى تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين»[٩] ويلاحظ (محمد عبده) بوضوح المراد القانون وعدم تخلف الوقائع عنه. بناءً على ذلك فهو يقرر أن نظام الجمعية البشرية بحسب الكتاب محكوم بـ «نظام واحد لا يتبدل ولا يتغير، وعلى من يطلب السعادة فى هذا الاجتماع أن ينظر فى أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ويبنى عليه سيرته وما يأخذ به نفسه»[١٠]. فالحياة الإنسانية لا تسير بصورة فوضوية، بل ثمة قانون ينظم هذه الحياة ويحكمها بطريقة ما. على أن هذا الأمر يجب ألا يستنبط منه، ما ينفى الحرية الفردية أو ما يضيق من حق الفرد وقدرته على أن يكون قادراً على تحديد مصيره بنفسه.

خامسًا ـ الأصل الخامس هو قلب السلطة الدينية:

تبلغ النزعة العقلية عند (محمد عبده) ذروتها فى هذا الأصل الخامس. فتحليله للعقل ينتهى به إلى أن يضع العقل بوصفه قوة متكفية بذاتها، وبوصفه سلطة مطلقة على العالم بأصله وهو يفرز هذا الاتجاه فى التحليل باستلهام روح الإسلام الذى يرى أنه قد قلب السلطة الدينية وأتى عليها من جذورها. والمقصود بالسلطة الدينية التى هدمها الإسلام هو أن الإسلام «لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول ﷺ كان مبلغاً ومنذراً لا مهيمناً ولا مسيطراً (فذكر فإنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)... وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة ﷺ.... لكل مسلم أن يفهم عند الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف وليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه »[١١].

وبناء على ذلك فعقل الإنسان مؤهل لأن يتعامل مع نصوص الشريعة الأساسية بصورة مباشرة، ودون الحاجة إلى أى نوع من أنواع الوساطة بين العقل والشريعة وعقيدة كل امرء إنما هى ثمرة لهذه الصلة المباشرة القائمة بين كل فرد وبين التشريع.

وهذا معناه أن الباب يظل مفتوحاً لأن تظل الشريعة منفتحة على عدد غير محدود من التأويلات مطابق لعدد العقول القادرة فى كل عصر على الإجتهاد والتأويل وقراءة الشريعه قراءة تنطبق عليها فى كل مرة من ذات المسلم ومن عصر وهذه هى القيمة الأساسية والدلالة الحقيقية لما يعنيه الأستاذ الإمام بقضاء الإسلام على كل سلطة دينية. فالذى يفهمه البشر ويعيشونه لا مجموعة من المتخصصين ويرون لها أن تصور نفسها بصورة الوصى على الشريعة والحافظ لها من دون كل عباد الله. وبما أن العلاقة بالشريعة، هى، من حيث المبدأ، علاقة بالمعاش والمعاد، فهذا يعنى أنها شأن يخص كل إنسان بصفته الشخصية ومن هنا جاء تأسيس (محمد عبده) بحق الإنسان الفرد فى تفهم حقيقة الشريعة بعد امتلاك كل الوسائل الضرورية للقيام بعملية الفهم هذه.

ومن الممكن تمثيل العلاقة بين الأصل الأول وبين الأول الأربعة الأخرى بالعلاقة بين الجوهر والمقولات، أو

بين الجوهر وأعراضه فكما أن سائر المقولات أو أعراض الجوهر لا تفهم إلا بإضافتها إلى الجوهر أو حملها عليه، كذلك فإن الأصل الأول منها ـ وهو النظر العقلى لتحصيل الإيمان ـ هو منها بمنزلة الجوهر أو القاعدة الأساسية التى يجب رد الأصول الأربعة التالية إليها، فهى ليست من تعيُّنات متعددة فى ميادين مختلفة الأصل الأول الذى هو منها بمثابة الجوهر من أعراضه أو من المقولات الأخرى التى يجب أن تحمل عليه.

وعلى سبيل المثال، فإذا ما نظرنا فى الأصل الثانى ـ وهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ـ لتبين لنا أنه ما هو إلا تأكيد وتعميق لسلطة العقل فى الأصل الأول، أو أنه شكل من أشكال التعين لسلطة العقل فى ميدان الشرع يسمح بإلحاق الشرع بالسلطة المطلقة للعقل.

والأصل الثالث (البعد عن التكفير) هو تأكيد آخر لحق العقل فى أن يتخذ ما يشاء من المواقف دون أن يضار بسبب أى من هذه المواقف. فإذا كان الأصل الثانى يضمن الفاعلية للعقل فى ميدان الشرع، فإن الأصل الثالث يحوّط سلطة العقل بسياج من الضمانات ضد المخالف ممن يأخذون بالمواقف اللاعقلية، وضد الرأى العام الذى يمكن لأصحاب النزعات اللاعقلية والمحافظة إثارته ضد المفكرين الأحرار كلما استشعروا تغييراً فى الواقع والفكر يحدد الكيان القائم للواقع المحكوم بالأفكار التقليدية.

والأصل الرابع (الاعتبار بسنن الله فى الخلق) يؤكد أن سلطة العقل مسوّغة ومبررة لأنها إنما تستند إلى فهم القوانين الطبيعية والإجتماعية التى ما هى فى حقيقتها إلا تعينات للعقل فى ميادين الطبيعة والإجتماع.

وأما الأصل الخامس (قلب السلطة الدينية)، فما هو إلا تأكيد للأصلين الثانى والثالث، فضلاً عن أنه يستهدف ههنا تأكيد حق الفرد فى أن تكون له صلة مباشرة بالشريعة بحيث يفهمها ويفسرها لنفسه إنك كان قادراً على فعل ذلك، فيتم بذلك حذف كل وساطة أو وصاية يمكن أن تكون قائمة بين العقل وبين الشريعة فتتحول بذلك المواقف التى يتخذها العقل من الشريعة حتى تصلح أقرب إلى المواقف المدنية أو العلمانية منها إلى المواقف الشريعية.

وفى ضوء هذه الصياغة العقلانية، عند الأستاذ الإمام، التى أصبح العقل بمقتضاها هو أصل الأصول كلها التى يستند إليها الإسلام فى قيامه، لم يعد من المتسق منطقياً مع هذا التصور أن تظل وظيفة النبوة عند (محمد عبده) محافظة على صورتها التقليدية. إنه يعيد بناء مفهوم النبوة ليصبح ملبياً للمتطلبات المنطقية للعقلانية التى أصبحت تطبع الإسلام بطابعها فى النظام الفكرى لدى (محمد عبده).

وبمقتضى ذلك كله لم يعد «من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمين الصناعات، فليس مما جاءوا من أجله تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكنّ من طبقات الأرض ولا مقادير الطول فيها، ولا ما تحتاج إليه النباتات فى نموها ولا ما تفتقر إليه الحيوانات فى بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعه عليه العلوم وتسابقة فى الوصول إلى دقائقه المفهوم وأما ما ورد فى كلام الأنبياء من الإشارة إلى شىء مما ذكرنا فى أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعة أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسراره وبدا، ولفتهم عليهم الصلاة والسلام فى مخاطبة أممهم لا يجوز أن تكون فوق ما يفهمون، وإلا ضاعت الحكمة فى إرسالهم»[١٢]. فجوهر النبوة ليس قائماً فى هذا كله. ليس النبى معلماً ولا عالماً بالطبيعة أو النبات أو الفلك أو الصناعات والفنون، وإنما الحث على

التدبر والوعى والحكمة هى المقصودة كلما ورد ذكر لشيء من هذا أو ذاك مما يوهم أن النبى رجل صناعة وعلم فيفوت بذلك على الذهن إدراك ماهية النبوة، وتضيع بذلك الحكمة منها بالكامل.

وإذاً فما هى ماهية النبوة، أو ما هى طبعتها الحقة؟ يجيب الأستاذ الامام على هذين السؤالين بأن وظيفة النبوة وماهتيها الحقة إنما تنحصر فى أمرين اثنين:

اولهما:

ـ تحقيق ما يكفل للإنسان «الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الإنسانية من مراتب الإرتقاء»[١٣].

وثانيهما:

ـ أن يجد العقل له «معين على ضغط ما تشتت عليه أو درك ما ضعف عن إدراكه وذلك المعين هو النبى»[١٤].

فللفطرة الإنسانية ـ فى نظر محمد عبده ـ نظام محدد أو بنية داخلية أو باطنية يؤدى التقيد بها إلى أن يبلغ الإنسان مراتب الإرتقاء التى أعد الله لها هذه الفطرة. وعلى ذلك فمهمة النبوة تنحصر فى الكشف عن هذه البنية الباطينة واكتشاف الطرق والأساليب المؤدية إلى تحقيق ما تقوى عليه الفطرة الإنسانية من ضروب الكمال الروحى والرق فى المدنية داخل الحياة الإجتماعية.

ومن شأن هذا كله أن يسمح لنا بالاستنتاج بأن للفطرة الإنسانية بنية عقلية ضمنيه طالما أن التقيد بالنظام الباطنى لهذه البنية يؤدى إلى الترقى الإنسانى.

وعلى ذلك فمما يتمشى وهذا التصور أن تكون النبوة متناهية محدودة الأجل الذى يسمح للفطرة الإنسانية بأن تحقق كمالها وارتقائها الذى يمكن لها تبلغه فى حدود الطبيعة البشرية ذاتها.

ولذلك قرر الإسلام أن نبوة محمد ﷺ هى خاتم النبوات جميعاً، لأن الإسلام نظر إلى نفسه على أن تحققه مطابق لتحقق وتفتح لا حدود له لكل ما تنطوى عليه الفطرة البشرية من إمكانات إنسانية لا محدودة. ومن ناحية أآخرى، فإن النبوة تضطلع بدور المعين والمعزز لإمكانات الفطرة البشرية ذاتها.

وفى هذا المجال ينحصر دور النبوة فى تنظيم المعارف التى حصلها الإنسان عن نفسه عبر فترات متطاولة، فتركزها وتخلع عليها نظاماً باطنياً يتحرجها من تشتتها وتبعثرها عبر الزمن، ويحيلها إلى النظام والوحدة. وهذا ما يقوم به الوحى فى حقبة من تاريخ الإنسانية، وكأن النبوة أو الوحى هى ضرب من السجل المنظم أو الذاكرة الحية للخبرات الإنسانية بحيث لا يفقد أى شيء من هذه الخبرات عبر الألوف من السنين من تاريخ البشرية.

غير أن النبوة ليست معنياً للإنسان فقط على تنظيم معرفته، بل هى أيضاً قد تعين الإنسان فى إدراك بعض الأمور التى لم يستطع العقل إدراكها. فالنبوة مكملة للعقل ولكنها أيضاً تكتمل باكتماله، أى باكتمال الفطرة الإنسانية، لأن الإنسان عندئذ يصبح قادراً على أن يستغل عن كل ما عداه لمقدرته على أن يعتمد على نفسه اعتماداً تاماً، مما يؤدى إلى نسخ النبوة ذاتها، وارتفاع كل ازدواج للمعرفة يردها إلى عنصر إلهى مستمد من الوحى الوحى، وعنصر بشرى مصدره العقل الإنسانى. وبارتفاع هذه الازدواج تصبح المعرفة كلها إنسانية وبهذا التحول يصبح العالم عالماً إنسانياً كله من صياغة الإنسان نفسه. إنه يصبح تركيباً إبداعياً من تصورات العقل

ووضع الحرية الإنسانية لها، لأن الإرادة الإنسانية حرة، والإنسان خالص لأفعاله فى إطار عقلانى من انفصال السلطتين السياسية والدينية داخل الحياة الإجتماعية من ناحية، وفى إطار تأكيد كون الإرادة الإنسانية هى الخالقة لأفعالها، مسترشدة فى ذلك بالعقل القادر على تمييز حسن الأفعال وقبحها. يكشف لنا تحليل النصوص (محمد عبده) التى كتبها حول العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية عن موقف عقلانى بعيد المدى، وهو ما تمثل وعى عميق وبصيرة نافذة أبداهما فيه فهمه لطبيعة العلمانية من ناحية، وفى فهمه لطبيعة الإسلام من ناحية أخرى، الأمر الذى تجلى بوضوح شديد فى مقدرة (محمد عبده) غير العادية على الإنخراط فى عملية إعادة بناء للإسلام مسترشدة بالعقل سمحت له فى نهاية المطاف باسترشاد العلمانية من صميم الإسلام من غير أن يستشعر المرء بأن الأستاذ الإمام يعرض عنصراً غريباً أو حدثاً فريداً فى تاريخ الثقافة الإسلامية.

وبادئ ذى بدء فإن (محمد عبده) يسلم صراحة ودون لبس بـ «أن أوروبا لم تتقدم إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية من السلطة المدنية»[١٥]. وهو يقرر فى الوقت نفسه بأنه «لم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصور تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا على الأمة المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك ويصيغ لها القوانين الإلهية»[١٦].

أما العلاقة بين السلطة السياسية أو المدنية فى الإسلام، وهى سلطة الخليفة أو السلطان، والسلطة الدينية، وهى سلطة القاضى، فيرى (محمد عبده) أن الشريعة الإسلامية «قدد قررت حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضى صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدير البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا حق التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن»[١٧].

وهنا يبرز (محمد عبده) بقوة الطابع المدنى للسلطة فى نظر الشريعة الإسلامية، لا فرق فى ذلك فى أن تكون السلطة للخليفة، الحاكم السياسى، أو للقاضى، الذى يتعذر فهم طبيعة سلطته إلا بالعودة إلى الأصول الشرعية فى العقيدة الإسلامية: «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتبرير الأحكام، هو كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهى سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامى، ولا يسوغ لواحد منها أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أوعبادته لربه، أو ينازعه فى طريق نظره»[١٨].

غير أن (محمد عبده) يقرر أن الحكمة من تشريع الأحكام تضيع «إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضى بالحق... وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير، فلابد أن تكن فى واحد وهو السلطان أو الخليفة»[١٩].

ولما لم يكن الخليفة عند المسلمين ــ فى نظر محمد عبده ــ «بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»[٢٠].

ولا كان من ينصبه هو «الأمة أو نائب الأمة، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه»[٢١].

وهذا التصور للعلمانية التى يقدمه (محمد عبده) يعد ذروة للنزعة العقلية لديه التى شملت كل مناحى الحياة، ابتداءً من حياة الفرد وعلاقتة بالجماعة من حيث هى مجتمع ودولة، ومن حيث علاقة الفرد بربه سواء أكان فرداً عادياً أو عالماً أو نبياً.

المصادر والمراجع

١ ـ هربرت ماركيوز: العقل والثورة ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ ص ٣٠ ـ ٣١ وما بعدها.

٢ ـ محمد عبده: رسالة التوحيد أعدها للنشر محمود أبو رية.

الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر / ١٩٦٦م / ص ٣٢.

٣ ـ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحى.

كتاب الهلال، العدد / ١٤. القاهرة سبتمبر / ١٩٦٠ / ص ١٩١.

٤ ـ المصدر نفسه ص ١١٧.

٥ ـ المصدر نفسه ص ١١٧.

٦ ـ المصدر نفسه ص ١١٦ ـ ١١٧.

٧ ـ المصدّر نفسه ص ١١٩.

٨ ـ المصدر نفسه ص ١٢٠.

٩ ـ المصدر نفسه ص ١٢١.

١٠ـ المصدر نفسه ص ١٢١.

١١ـ المصدر نفسه ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

١٢ـ المصدر نفسه ص ١١٥ ـ ١١٦.

١٣ـ محمد عبده، رسالة التوحيد ص ١١٦.

١٤ـ المصدر نفسه، ص ٧٩.

١٥ـ محمد عبده الإسلام والمدنية الحديثة ص ١٠٥.

١٦ـ المصدر نفسه ص ١٠٥.

١٧ـ المصدر نفسه ص ١٠٥.

١٨ـ المصدر نفسه ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

١٩ـ المصدر نفسه ص ١٢٤.

٢٠ـ المصدر نفسه ص ١٢٤.

٢١ـ المصدر نفسه ١٢٥.

فعالية العقل فى إعادة بناء
علم التوحيد
عند الأستاذ الإمام محمد عبده

أ. د. محمد صالح السيد

لاشك أن الثورة على الجمود والتقليد، وإعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله يمثلان أعظم إسهام قدمه الأستاذ الإمام فى تاريخ الإسلام الحديث.

ولقد عانى علم الكلام فى طوره المتأخر من ذلك الجمود، فأصابه الجفاف والتدهور، وعكف أصحابه على الكتب المدرسية شرحا وتعليقا على الشرح، ووضع شروح على الشروح وحاشية على الشرح، وكان جل اهتمامهم منصبا على جميع الآراء والمقولات السابقة وترتيبها وعرضها فى نسق مدرسى محكم، فجمد فكرهم عند المشكلات التى أثارها الأسلاف، وعند الحلول التى وضعوها، ولم يقو على الخروج بفكر مبدع يواجه تحديات العصر، سواء أكانت هذه التحديات خارجية متمثلة فى التيارات الأجنبية المخالفة للإسلام والتى كانت ـ ومازالت ـ تهدد صلب العقيدة الإسلامية، أم تحديات داخلية تتعلق بما تعانيه المجتمعات الإسلامية من مشكلات داخلية.

ووصف الأستاذ الإمام علماء عصره، وجمودهم الفكرى، قائلا: ليسوا من أهل هذه الدنيا، كما نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتمحيص، وتمكن الخرافات من أكثرهم.

لقد قدم لنا الأستاذ الإمام ـ وفق ماتمتع به من حاسة نقدية ـ تحليلا بارعا لظاهرة التخلف والجمود الفكرى التى رانت على كل مناحى الفكر الإسلامى فى عصره فأشار إلى صور متعددة لهذا الجمود منها:

١ ـ الجمود في اللغة وأساليبها:

اللغة العربية التى كانت ومازالت الأداة الهامة فى فهم الكتاب الكريم، ومعرفة الأحكام الشرعية ـ الاعتقادية منها والفقهية ـ ولكن العلماء جمدوا فى تحصيلهم للغة وأساليبها على فهم كلام السابقين مكتفين بتقليدهم، وأخذ الأحكام منهم دون دليل عليه، فخلت أساليبهم اللغوية من الابتكار، وافتقرت إلى التعبير السليم، وجمدت عند أساليب القدماء التى ربما ناسبت زمانهم ولا تناسب زماننا، فوجهت العناية إلى الألفاظ فى ذاتها، لا إلى مضمون الألفاظ، وما تدل عليه، وأسقط هؤلاء الجامدون من وعيهم أن اللغة كالكائن الحى تنمو وتتطور مع تطور الزمان وثقافته.

إن هذ الجمود فى مجال اللغة وأساليبها، قد أضر باللغة إضراراً يكفى فى وصفه أن فيما يقول الإمام: إن المتكلم منهم إذا خاطب قومه، لايجد من يفهم ما يقول!!، وكأنه يخاطبهم بلغة أخرى، وأى ضرر أعظم من عجز القائل عن أن يصل بمعناه إلى العقول؟!، لقد صار العلماء فى واد والناس فى واد آخر!!.

لقد أدرك الأستاذ الإمام، أن اللغة بهذا الجمود الذى أصابها قد انفصلت عن الفكر، كما أدرك أيضا أنه لايمكن تصور إصلاح فكرى فى الأمة الإسلامية، ـ وهى فى هذا شأنها شأن أى أمة أخرى ـ غير مرتبط بإصلاح اللغة، والنظر فى ألفاظها وطرائق استخدامها، لأن اللغة هى الفكر، ومحال أن يتغير الفكر بدون تغير اللغة وتطويرها.

٢ ـ الجمود في الشريعة:

وهى صورة من صور الجمود الفكرى، تبدو فى التضيق على الناس فى أحكام الشريعة، فبعدت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسعته، التى وسعت العالم بأسره ولكنها اليوم صارت تضيق عن أهلها، حتى اضطروا إلى التماس حقوقهم وحمايتها فى شرائع أخرى، لاترتقى إلى مكانة الشريعة الإسلامية، وأدى هذا الجمود إلى تناحر المذاهب الفكرية، وسهل على العامة الخروج على أحكام الشريعة، لصعوبة فهم عبارات الفقهاء، فهى عبارات ـ فى معظم الأحيان ـ ورثوها عن أسلافهم تناسب زمان الأسلاف، ولكنها قد لاتناسب أزماننا، فصعب على السامع فهمها، كما صعب أيضا على المتكلم إفهامها لمخاطبيه لاعتقال لسانه عن حسن التعبير بطريقة يفهمها العامة، فضلا عن الخاصة ـ أحياناً ـ وضاقت الشريعة عن أهلها أيضا، لأن الفقهاء وقفوا عند حد تقليدهم مشايخهم، وما أخذوه عنهم يدأ بيد، دون إمعان نظر، أو تدقيق، أو محاولة لاستنباط الأدلة، أو البحث عن وسائل لتفهيم العامة، وإنما جمدوا عند حد اللفظ والعبارة التى غالبا ماتكون غير مناسبة للعامة فضلا عن الخاصة، وهكذا لم ينجح هؤلاء الفقهاء حتى فى التصرف الجيد فيما سمعوه أو علموه من مشايخهم. ولاشك أن هذا الجمود فى الشريعة أدى إلى جهل ما بعده جهل فى معرفة أحكامها وفهمه، فجر هذا فساداً فى الأخلاق، وانحرافا عن حدود الشريعة، وعجزاً عن متابعة أحكام الدين.

٣ ـ الحزبية المذهبية في مجال علم التوحيد:

لقد أدى هذا الجمود الفكرى إلى تمزيق الأمة، وتفريقها إلى مذاهب دينية، فوقعت فى حزبية مذهبية بغيضة، وصار الإيمان بعد أن يعتمد على اليقين، الذى ينبع من العقل، ولا يجوز فيه الأخذ بالظن، صار نقل المتأخر عن المتقدم، وجمود الناقل عند حد ما نقل دون وعى ولاتمحيص، هو المصدر فى العقائد، وأدى هذا إلى حروب جدال بين أئمة كل مذهب، لو صرفت آلاتها وقواها فيما يقول الإمام فى تبيين أصول الدين ونشر آدابه، وعقائده الصحيحة بين العامة، لكنا اليوم فى شأن غير ما نحن فيه، وقد زكت السياسة تلك «الشجرة الملعونة» هذا التناحر المذهبى فى العقيدة، لتفريق الأمة، لكى يسهل قيادتها!!.

وهذا الجمود فى العقيدة، أشاع بين الناس كثيرا من البدع، التى نشأت من سوء الاعتقاد ورداءة النقل.

٤ ـ الجمود في التعليم:

ويشير الأستاذ الإمام أخيرا إلى الجمود فى التعليم الذى أصاب شروه من المتعلمين على الطرق الجديدة، أى الطرق الأجنبية، والمتعلمين على الطرق الرسمية، أى الطرق الدينية، أما أصحاب التعليم الأول، فقد ضعف إيمانهم بما سرى إليهم من التعليم الأجنبى، وأما أصحاب التعليم الثانى فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة، ونفروا من العلوم الحديثة، فأنشأ كلا النوعين من التعليم متعلمين حاقدين، ذوى ذوات خاصة.

هذه هى مظاهر التخلف والجمود التى أشار إليها الإمام، وقد كان لهذا الجمود تأثيره النفسى فقد أشاع حالة من اليأس جعلت فريقا من الخاملين الجامدين، لايقفون عند الشك فى ذواتهم وقدراتها على الابتكار والإبداع، وإنما تعدوا ذلك إلى تشكيك الناس فى أنفسهم، وفى دينهم.

إن الأستاذ الإمام يصف هؤلاء المشككين العدميين بأنهم «حفدة الجهل وأعوان اليأس، يعرفون بما لا يعلمون».

على أننا يمكننا القول بأن ذلك الجمود والتخلف فى مجال علم التوحيد فى العصر الحديث راجع إلى إرث فكرى ورثناه شاعت فيه بعض الأفكار التى سادت فى الطور المتأخر لعلم التوحيد، كان لها أثرها فى تخلف هذا العلم عن ذلك الازدهار الذى تمتع به، فترة من الزمان، من هذه الأفكار.

انفصال الفكر عن الواقع، ومن ثم انفصال الدين عن الحياة وشئونها:

فعلى الرغم من أننا نجد علم الكلام فى فترات ازدهار، قد خاض فى معارك طاحنة، أبلى فيها بلاءً حسناً فى مجال الدفاع عن العقيدة، إلا أنه فى عصوره الأخيرة بات علماً جافاً، قدم فيها العقائد الإسلامية فى صورة مثالية منقطعة الصلة عن الواقع الإسلامى المعاش، ففقد فاعليته، وعجز عن القيام بدور إيجابى فعال فى قيادة المسلمين فى حياتهم العملية، فانفصل بفكره النظرى عن واقع المسلمين العلمى، وهذا ما يلاحظه المطلع على تراث علم التوحيد المتأخر، فيدرك من الوهلة الأولى أن العقائد قدمت كنظريات مجردة لاصلة لها بالواقع ففقدت فاعليتها فى توجيه الحياة الإسلامية لغياب تأثيرها النفسى والاجتماعى فى حياة المسلمين الواقعية، وصارت أفكاره لاترسم للناس طريق الوصول إلى تحقيق أهدافهم العملية التى سقطت وغابت من حساب علماء التوحيد المتأخرين، ويبدو أن أسبقية الفكر على الفعل هى سمة عامة فى المجتمعات التراثية التى مازالت تعد فكرها بديلا عن واقعها، وماضيها ممتداً فوق حاضرها، ومن هنا دأب بعض مفكريها على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والإيغال فى البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفى أولاً، ثم يطول البحث، وينقضى العمر، والمعرفة لم تكتمل بعد، فلا هو أصل معرفته، ولا هو أدرك واقعه، لذلك قال الأصوليون القدماء: إن كل مسألة نظرية لاينتج منها أثر عملى يكون وصفها فى العلم زائدا، ترفا عقليا.

إننا قد ورثنا أيضاً من تراثنا فى علم التوحيد نظريتين فيما يتعلق بالفعل الإنسانى، **الأولى**: جردت الإنسان من كل فعالية، ولم تجعل له نصيبا ذا بال فى فعله، وذلك انطلاقاً من شمول الفعل الإلهى، **والثانية**: أعطت للإنسان نصيبا ذا بال فى فعله، ومسئوليته عنه، سادت النظرية الأولى، وانحسرت النظرية الثانية، وهى ـ حتى ـ فى وجودها كانت على المستوى النظرى البحت، فالمسألة كلها تدور حول علاقة الإرادة الإنسانية بالإرادة الألهية، لهذا يتولد عنها كلام ـ ذو بال ـ فى حرية سياسية أو اجتماعية... إلى أخر أنواع الحريات التى تموج فى المجتمعات المتقدمة فى عالمنا المعاصر، لكن ظل الكلام عن الحرية فى إطارها النظرى البحت، ولم تجسم هذه المشكلة على أرض الواقع، وفى رأينا مازال كلامنا عن الحرية بأنواعها يدور معظمه فى هذا الفلك النظرى إلى حد بعيد.

ومن هذه الأفكار الموروثة أيضا، وكان لها أثر بعيد فى هذا التخلف وهى: حصر الإسلام والدفاع عنه فى دائرة العقائد والعبادات فى صورتها النصية وعزله عن شئون الدنيا وتنظيم المجتمع تحت دعوى أن الإسلام اعتقادات فقط، لا صلة لها بالحياة، وترتب على ذلك إهمال سائر العلوم ماعدا العلوم الدينية فى ثوبها المتزمت، مما أظهر الإسلام فى العصور المتأخرة بالتزمت والتخلف عن ركب الحضارة.

ولعل هذه الفكرة جاءتنا مما شاع فى تراث جمهور أهل السنة من السلفيين والحنابلة عن مفهوم العلم وحصره فى «العلم الدينى» فقط، فهو العلم النافع وما عداه ضار، فضيقوا دائرة العلم، ولم يجعلوها تتسع حتى لتشمل العلم النافع للدين. لهذا اقتصرت أدوات الدفاع عن الدين فى يد علماء التوحيد المتأخرين وبقيت على ما

كانت عليه فى علم التوحيد التقليدى، بل إنها فى معظم الأحيان لم تصل إلى ماكانت علماء المتكلمين فى عصر ازدهارهم، حين اطلعوا على الثقافات الأجنبية وأخذوا منها مايعين على دفاعهم عن الإسلام، والاستدلال على أصوله، حيث لم يجدوا حرجا فى الاستعانة بأية ثقافة مخالفة فى سبيل هذا الهدف، فاتسع أفقهم، وتدعمت أدلتهم.

وغالب الظن أن هذه الفكرة أيضا ارتبطت بفكرة أخرى شاعت فى تراثنا، وهى هجرة الدنيا واحتقاره، ومن ثم احتقار العلم الدنيوى.

بمثل هذه الأفكار التى شاعت فى تراث علم التوحيد فى العصر الحديث، أرسى التخلف دعائمه، غير أن الأستاذ الإمام يرى أن هذا التخلف ـ للفكر الإسلامى بوجه عام بما فيه علم التوحيد ـ ليس من طبيعة الإسلام، وإنما جاء لعلل عارضة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام فى أفئدتهم، والسبب فى تمكنها من نفوسهم تلك «الشجرة الملعونة» شجرة السياسة، والتى كان لها دورها فى الحمل على أن أعوان العلم وأصحابه، وحسنوا للعامة أن ذلك من باب التقوى وحماية الدين، كما حسنوا لهم التقليد.

لقد واجه الأستاذ الأم ظاهرة التخلف والجمود فى علم التوحيد، بمنهج جديد، مدركا أنه لابد من إصلاح علم الكلام التقليدى، وإعادة بنائه، بحيث يكون هذا العلم محققا لغايات جديدة، ترتبط بالواقع الإنسانى، فيحرر الإنسان من الأغلال كافة التى تغله، حتى ينطلق فردا عاملا إيجابيا فى مجتمعه، علم يؤكد على تجسيد الإسلام فى حياة المسلم، لتنطلق طاقاته، وتقوى ذاته، فيكون أداة صالحة فى تغيير مجتمعه إلى الأفضل، ولن يكون ذلك كله بالوقوف بعلم التوحيد عند أساليبه التقليدية، بل بتفسير المشكلات العقدية تفسيرا إيجابيا يدفع إلى العمل، ويحث عليه، تفسيرا يحرر الطاقات الإنسانية ليرد إلى العقيدة الإسلامية فاعليتها وقوتها الريجابية، ويحيا المسلم المعاصر، كما كان يحيا السلف الصالح، ومن هنا جاء أهم مؤلف من مؤلفاته الكلامية ملبيا لهذه الغايات وهو (رسالة التوحيد) والتى تعد أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق، ويمكن أن يتضح هذا بمقارنتها بالمؤلفات الكلامية الحديثة مثل «أم البراهين للسنوسى» أو «الجواهر الكلامية فى العقائد الإسلامية» وغيرها من كتب علم الكلام الحديث، التى ظلت تتحرك فى دائرة علم الكلام التقليدى بعيدة عن مشكلات الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية.

وحقا ما قاله أستاذنا الدكتور عثمان أمين من أن الأستاذ الإمام وإن كان قد استبقى فى مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الكلامية، لكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده فى مضمونها وفحواها، عما كنا نعهده عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين، فلقد كان حريصا كل الحرص على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية تدعو إلى تعاليم الحرية، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل، فتوقظ العالم الإسلامى من حالة النعاس والكلال والجمود، وتبعث فيه أملا كان من قبل حقيقة واقعة وتعيد إليه سابق مجده فى مجالات العلم والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة.

كما نزع الأستاذ الإمام فى معالجته للمشكلات الكلامية منزعا علميا قائما على التسامح الدينى، والاجتهاد بالرأى، وإلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل، وهو الذى صرح غير مرة أن المباحث التقليدية التى يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة إذا لم تنفع الناس فى أعمالهم وفى تدبير حياتهم، ذلك لأن مقياس العمل الصحيح أو الفكر السديد هو فى مقدار ماينتجه ذلك العمل أو هذا الفكر، فالعمل الذى لاينتج

شيئا لا يستحق أن يوصف بأنه «عمل» والفكر الذى لايرسم للناس طريقا للوصول إلى تحقيق الأهداف ليس جديرا بأن نطلق عليه اسم الفكر، فالعمل إذا كان عقيما كان عبثا من العبث، والفكر إذا لم يكن لصاحبه تمكنه من بلوغ الغايات كان لغوا من اللغو.

أبرز الأستاذ الإمام دور العقل فى مجال علم التوحيد، فهو يقول فى مطلع مؤلفه المهم «رسالة التوحيد» إن هذا النوع من العلم ـ علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات ـ كان معروفاً عند الأمم قبل الإسلام، ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك لكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود، أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كان منازع العقول فى العلم ومضارب الدين فى الإلزام بالعقائد، وتقريبها من مشاعر القلوب، على طرفى نقيض، وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل: نتائجه ومقدماته. فكان جل ما فى العلوم الكلام تأويل وتفسير، وإدهاش بالمعجزات، أو إلهاء بالخيالات.

لكن علم التوحيد الذى نشأ فى الإسلام، وقام بقيامه، لتأييد العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، أفسح مجالا كبيرا للعقل، ذلك لأن القرآن الكريم ـ وهو المصدر الأول للعقائد ـ قد زكى العقل، وحث على النظر والتأمل والتفكر والاستدلال، وقد نبه الأستاذ الإمام إلى ذلك بقوله: «ولكنه (أى القرآن) أقام الدعوى، وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة (أى حمل عليها مجادلا لها بالحجة) وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان، وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول وطالبها الإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه، حتى إنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلق سنة لا تتغير، وقاعدة لاتتبدل فقال: **﴿سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾** (الفتح ٩٢٣ (٢٨: ٣٢)، وصرح **﴿إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** (١١: ١٣) **﴿فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله﴾** (٣٠: ٣٠)، واعتضد باللين حتى فى باب الأدب فقال: **﴿ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم﴾**.

ولما كان العقل يمثل هذه المكانة فى علم التوحيد لذا رأى الأستاذ الإمام أن أول الأسس التى ينبغى أن يعاد عليها بناء علم التوحيد هو إبراز الدور الفعال للعقل فى مجال علم التوحيد، ويمكننا أن نلمس هذا الدور الفعال فى الجوانب التالية: ـ

أولا: تأسيس الاعتقاد علي العقل:

هو الأصل الذى يؤسس عليه الاعتقاد، وهو بهذا يكون الأصل الذى يقوم عليه علم التوحيد وقد لعب العقل دورا هاما وبارزا فى إعادة بناء هذا العلم، ليس فقط عند الأستاذ الإمام، بل عند سائر المفكرين الذين سعوا نفس المسعى.

ثانيا: نبذ التقليد والدعوة إلي الاجتهاد:

يرتب الإمام على الأساس الأول وهو وجوب النظر الفعلى فى تأسيس الاعتقاد، والدعوة إلى نبذ التقليد والحث على الاجتهاد، وهو فى هذا الصدد يدعو دعوة صريحة إلى استعمال الفكر النقدى، والذى يكسب صاحبه شجاعة متحررة من رق التقليد، فلا تغتال شخصيته، ولاتذوب فى شخصيات الآخرين، وإنما يكون حرا خالصا من رق الأغيار عبداً للحق وحده، بهذا يكون الإنسان لبنة إيجابية فى صرح المجتمع الذى ينشد التقدم.

ويؤكد الأستاذ الإمام على أن نبذ التقليد والنظر فى الدليل، والنهى عن الأخذ بشىء من غير دليل، كان نهج القرآن، كما كان نهج السلف الصالح، وكان الإمام يواجه مقلدة عصره بمثل هذه الآيات القرآنية التى تنبذ التقليد، مؤكدا على أنه لا مخرج للمسلمين فى أزمتهم فى مواجهة الحضارة الغربية، وتحقيق ما ينشدون إليه من تقدم إلا بالاعتماد على الفهم الصحيح، والاستنباط والاستنتاج، واتباع أساليب البحث العلمى الحديث، وذلك حتى يتحقق للعقل الإسلامى التوجيه الصحيح فى مسايرة الحياة وتطورها.

إن الاجتهاد الذى ينادى به الأستاذ الإمام، هو ذلك الاجتهاد الذى يحاول صياغة فقه جديد يتلاءم مع تطور الحياة الإسلامية، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاد يلائم بين الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام، تلك التعاليم التى لو وقفت عند حد فقه الأئمة السابقين لسارت الحياة الإسلامية فى عزلة عن التوجه الإسلامى، وبقيت أحداثها بمنأى عن التكيف الإسلامى، فضلا عن أنه لايحقق للشريعة دلالتها العميقة فى أنها الهدى الأزلى، وهذا بلا شك وضع سيحرج المسلمين فى إسلامهم وحياتهم معا!!، وهذا يؤدى إما إلى أن تقل قيمة الإسلام فى نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها، وإما أن يقفوا عن متابعة السير فى الحياة فيصيروا فى عزلة عن الحياة نفسها، وضد الحياة، وقانونها، ومع تقدم الزمن يستنفد المجتمع الإسلامى والإسلام وجدوهما فى التاريخ.

إن الدعوة التى ينادى بها الإمام لها خطورة كبيرة - فى عصرنا الراهن على وجه الخصوص - فالمسلمون معاصرون أقواما يعتمدون على العلوم الصحيحة ويكتشفون كل يوم من الاكتشافات ما مكنهم - بالعقل - من فرض سيطرتهم ليس فقط على العالم المحيط بهم، بل امتد إلى آفاق شاسعة تعدت عالم الأرض إلى عالم الفضاء!!، والتحدى الأكبر الذى يواجهه العالم الإسلامى، هو أن يخرج من مرحلة استهلاك العلم الغربى وما يحمله من تكنولوجيا متقدمة إلى المشاركة الحقيقية - بالفعل وليس بالقول - فى هذا التقدم المذهل الذى حققه ومازال يحققه العالم الغربى فى مغامراته العلمية، ولن يكون ذلك، إلا بتحول يأتى داخل الإسلام ذاته، عن طريق الاجتهاد، الذى يتعدى فهم الدين ومقرراته، إلى إبراز روح الإسلام فى التعامل مع العلوم العصرية والمخترعات والمعاملات الاقتصادية الجديدة، وأنماط الإنتاج، والسياسات الدولية.

فالاجتهاد هو السبيل الوحيد للخروج من هذه الثنائية التى يعانيها المسلم المعاصر المتمثلة فى حياة معاصرة يعيشها بكل مشكلاتها، وإسلام يعتقد به، يريد أن يكون سلوكه على أساس من تعاليمه، من هنا أضحى الاجتهاد ضرورة ليس فقط لاعتبار الإنسان وتقدير طبيعة العقل الإنسانى، وإنما لضرورات كثيرة منها ما هو دينى يتعلق بكون الإسلام دينا عالميا، يعين الإنسانية على توجيه حياتها فى ظروفها المختلفة، ومنها ما هو اجتماعى، من حيث هو الطريق لخلق الإنسان الصالح الذى يكون لبنة فى بناء المجتمع الإنسانى، ومنها ما هو اقتصادى لتحقيق رفاهية المجتمع، ومنها ما هو سياسى.... إلى أخر هذه الضرورات الإنسانية.

ثالثا: التأويل العقلي:

لعل من أهم مادعى الأستاذ الإمام إلى استخدام التأويل العقلى للنصوص الدينية، هو التقريب بين الإسلام والعلم الحديث، ذلك لأن العلماء لايقبلون إلا ما تجيزه عقولهم وتؤيده مناهجهم العلمية.

على أنه من دواعى التأويل أيضا عند الأستاذ الإمام، إبراز ما فى الإسلام وكتابه الكريم من قيم إيجابية تحقق للناس سعادتهم فى الدنيا والأخرة، وكذلك تطهير الشعور الدينى مما علق به من صور مادية وأساطير حشوية.

ولم يلجأ الأستاذ الإمام إلى التأويل كطريق لتأييد مذهب كلامى أو فقهى بعينه، كما نجد ذلك عند أصحاب المذاهب الكلامية، أو أصحاب المذاهب الفقهية، وإنما لجأ إليه ليتحرر من العصبية المذهبية سواء أكانت فى مجال العقيدة أو الفقه، ويحذر الإمام من الدخول فى بحث القرآن وتفسيره واستخراج أحكامه وفق مذهب سابق أو تأويل آياته لتوافق هذا المذهب أو ذاك على أن الأستاذ الإمام ينبهنا إلى ضرورة الاقتصاد فى التأويل وعدم اللجوء إليه إلا إذا اقتضت الحاجة كدفع معاند أو إقناع جاحد.

رابعاً: تحطيم المذهبية في علم التوحيد:

أنكر الأستاذ الإمام التعصب العقدى لفرقة بعينها فهو يراه أشر من عصبية الجاهلية التى حاربها الإسلام، فهو يضيع الحق ولا يساعد على كشفه، ولا يعين على نصرته فضلا على أنه يصرف جهدا كبيرا فى اللجاج والجدل مع الخصوم.

ولقد انطلق الإمام فى رفضه للعصبية المذهبية فى مجال علم التوحيد من أن تعدد الأراء والأفكار، علامة نضج فكرى، وتعدد لاجتهادات الأمة وذلك كله يدل على نضج وعيها الدينى، لكن ما وقعت فيه الفرق من الأخطاء أن كل فرقة لم تحاول قط أن تقنع غيرها بما انتهت إليه من آراء فتشاركها فى وجهة نظرها، وإنما غلا فريق منهم فى إرغام الآخرين على قبول ما يرونه صحيحا، وكانت وسيلة هذا الإرغام، الاتهام بالكفر والزندقة والخروج على الفهم الصحيح للعقيدة، فتراشقت الفرق فيما بينها بسهام الزندقة والكفر، واشتد صراعها، فكانت كل فرقة ترى أنها وحدها على صواب، وأنها وحدها الناجية والباقى هلكى.

أراد الأستاذ الإمام بتحطيمه لهذه المذهبية أن يفسح مجالا للاستقلال فى الفكر والنظر فى مواجهة التقليد والتبعية، وكان له فى حديث الفرقة الناجية موقف معروف، ينطلق فيه من منطلق الدفاع عن اجتهادات الأمة فى المسائل الخلافية وهو اجتهاد قائم على التأويل لبعض النصوص الدينية والتى لاتقطع بدلالة نهائية، على أن بعض هذه النصوص نفسها قد تكون غير قطعية الثبوت فضلا عن أنها غير قطعية الدلالة.

ولعل من أهم ما استند إليه الإمام فى نبذه للعصبية والتبعية المذهبية فى علم التوحيد، أن الفرق الكلامية جميعها ظهرت مرتبطة بظروف عصرها، وقد مضت هذه الظروف فى ذمة التاريخ، وليس فى الوقوف عندها ما يعيد دورة الزمن من جديد، وهذه الظروف نفسها اقتضت نوعا من الاجتهاد فى الكتاب والسنة كان موجها بعوامل كثيرة منها ماهو سياسى، ومنها ماهو ثقافى، ومنها ماهو قومى،.... وأكاد أجزم أننا اليوم لسنا مطالبين بالوقوف عند اجتهاداتهم والوقوع فى أسرها.

خامسا: تحليل الأصول الإسلامية تحليلا عقليا يربطها بالعمل:

يرى الأستاذ الإمام أن من فعاليات العقل تحليل أصول الإسلام تحليلا يجعلها أصولا للعمل، فلا نقف عند أطرها النظرية وإنما من شأن هذا التحليل أن يجعلها أصولا دافعة إلى العمل لتغيير الواقع الإسلامى إلى واقع أفضل فتكون مؤثرة فى حياة المسلم سواء على مستوى حياته الشخصية الفردية، أم على مستوى المجموع أو المجتمع.

والإمام فى هذا الصدد راح يحلل أصل «التوحيد» وهو أصل الأصول جميعا، وكذلك أصل «القضاء والقدر» فيستخرج منهما أصولا دافعة للعمل على مستوى الفرد أو المجتمع، فتراه مثلا يؤكد على أن التوحيد يتضمن القول بوحدة الدين والعقيدة، ويتضمن التوكيد على حرية الإنسان وإطلاق إرادته من القيود ويتضمن التوكيد

على المساواة بين الناس، والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة الإنسانية، كما يتضمن الدعوة إلى الحرية الفكرية وإطلاق طاقات الإنسان الإبداعية، هذا فضلا عما يتضمنه هذا الأصل من قيم أخلاقية، وليس من شك أن كل هذه القيم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية والمنهجية، تشكل الأساس المتين لتقدم المجتمعات الإنسانية وازدهارها، وهذا ما انتهى إليه أيضا فى تحليله لأصل القضاء والقدر، فأبرز ما يتضمنه هذا الأصل من بث روح الكفاح والتضحية فى المسلم وتوكيده للمسلم بضرورة الأخذ بالأسباب بل والاجتهاد فى ذلك من حيث الارتباط الشديد الذى أكد عليه الإمام بين هذا الأصل والقول بمبدأ السببية.

سادسا: المواءمة بين أسلام ومتطلبات العصر:

حاول الأستاذ الإمام أن يقدم صورة للإسلام، تؤكد على أنه ليس دين العصر الذى نعيشه فحسب، بل هو دين البشرية النهائى، من هنا حاول الإمام أن يصور الإسلام بصورة تنبض بالحياة دوما مؤكدا على أن الإسلام هو دين العلم والمدنية،

هذه فى عجالة سريعة فعاليات العقل فى مجال علم التوحيد، حاول الإمام جاهدا أن يعيد بناء هذا العلم على أساس منها.

الإمام محمد عبده وآراؤه الكلامية

أ. د. صابر عبده أبا زيد محمد

تقديم عام:

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إن الله يبعث لهذه الأمة علي رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» وإذا كان التجديد وارد وممكن ومطلوب بل ضرورى.. وإذا كان الجمود لعنة عالقة بحياة الأمم وحضارتها، فإن مدرسة التجديد الدينى والإصلاح الإجتماعى ـ التى إنتظمت من حول الإمام جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨م ـ ١٨٩٧م)، افرزت لنا الشيخ الإمام محمد عبده أبرز وأنبغ تلاميذته ـ قد أتاحت الفرصة وركزت على قضايا هامة منها: تحرير العقل المسلم وتجديد الدين الإسلامى بالنظر والتأمل والتفكر فى أمر الدنيا، وجعلت هذه الأمة تعيش حقا فى العصر الحديث، والإمام محمد عبده كان واحدا من أبرز قادة البعث العقلى والتنوير فى مصر والعالم العربى.

ولد الشيخ الإمام محمد عبده حسن خير الله فى قرية محلة نصر بمركز شبراخيت ـ بحيرة فى سنة (١٨٤٩م ـ ١٢٦٦هـ)(*) وتلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة وحفظ القرآنه الكريم بالقرية، ثم ذهب إلى الجامع الأحمدى بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم فى سنة (١٨٦٢م ـ ١٣٧٩هـ).... وبعد أن قرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها وعاد إلى القرية وتزوج وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخوته وكان من أسرة تعتز بكثرة رجالها ومقاومتهم لظلم الحكام، وبعد أن عزم على الإنقطاع عن سلك التعليم رفض أباه ذلك وقرر أعادته إلى الجامع الأحمدى فى نفس العام.

وألتقى بالشيخ درويش خضر ـ خال والده ـ المتصوف على الطريقة السنوسية وبعد ذلك قرر الذهاب إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر الشريف مثله مثل كل الأعيان وقتها وذهب بالفعل سنة (١٨٦٦م ـ ١٢٨٢هـ) وكان بالأزهر يومئذ حزبان، حزب شرعى محافظ وحزب صوفى أقل فى محافظته من الشرعيين، وبعد فترة تعرف على الأفغانى وتتلمذ على يديه وأنتقل به الأفغانى من التصوف والتنسك إلى (الفلسفة ـ الصوفية).

ويخلص الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن الشيخ محمد عبده كان متصلا بالحركة الصوفية المخلوطة بالفلسفة وكان متصلا بالحركة الأدبية على أنه لم يبعد كل البعد عن الساخطين على القديم فحصر دروس زعمائهم المشهورين بالعلم كالشيخ عليش ويذكر الأستاذ رشيد رضا أن الإمام محمد عبده قرأ على السيد الأفغانى كتاب الزوراء للدوانى فى التصوف وشرح القطب على الشمسية والمطالع وسلم العلوم من كتب المنطق والهداية والإشارات وحكمه للغزوينى وحكمة الإشراق من الفلسفة وعقائد الجلال الدوانى والتوضيح مع التلويح فى الأصول وغير ذلك ومما سبق يتضح لنا أن الشيخ محمد عبده قد بدأ يتجاوز مرحلة التصوف الخالصة إلى مرحلة يمتزج فيها التصوف بالفلسفة الإسلامية.

(*) وتوفى بالإسكندرية فى ١٩٠٥/٧/١١ عن حوالى سبع وخمسين عاماً

ـ دخل الشيخ الإمام محمد عبده امتحان العالمية سنة (١٨٧٧م ـ ١٢٩٤م) ونالها من الدرجة الثانية وكان لبعض اعضاء اللجنة رأياً آخر فقد تواصوا على إسقاطة لآرائه وصحبته وتأثره بالأفغانى الذى كان غير مرغوباً فيه من الأزهر أينذاك.

ـ واصل الشيخ الإمام محمد عبده تدريس كتب المنطق وعلم الكلام المشوب بالفلسفة فى الأزهر، وبعد فترة عمل بالصحافة والسياسة ولذلك برز اختلافه عن أستاذه الأفغانى فى وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين مع ميل واضح لدى الإمام محمد عبده إلى الفلسفة والحكمة وعلم الكلام فهو مصلح والأفغانى ثورى.

ـ حكم عليه بالسجن والنفى ونال من الإضطهاد ماناله أترابه من المصلحين وذهب إلى بيروت منفيا ١٨٨٢م. ودعاه بعد ذلك أستاذه الأفغانى إلى اللحاق به فى باريس فى أواخر ١٨٨٣م وفى باريس أخرج مع الأفغانى جريدة (العروة الوثقي) للنهضة ببلاد الشرق أجمع.

ـ كما أتم فى بيرت ترجمة رسالة الرد على الدهربين للأفغانى من اللغة الفارسية إلى اللغة العربيه وشرح نهج البلاغة للامام على بن إبى طالب من ديوان الحماسه لابى تمام وأشارات وكتاب التهذيب لمسكوبة كما ألقى دروس التوحيد التى تحولت بعد عودته لمصر إلى «رسالة التوحيد» والتى سوف نعتمد عليها فى هذا البحث ونحن نعرض لأهم أراؤه الكلامية والفلسفية والصوفية، والتى قال عنها: ـ

«وبعد.. فلما كنت فى بيروت من أعمال سوريا(*) أيام بعدى عن مصر عقب حوادث ١٢٤٩هـ ودعيت فى سنة ١٣٠٣هـ إلى تدريس بعض العلوم فى المدرسة السلطانية ومنها كان علم التوحيد..»

وقد ذكر الإمام محمد عبده سبب تأليفه لهذه الرسالة ومدى إلتزام مسلك السلف فيها، ومن خلال تحليل ونقد كتابه الهام رسالة التوحيد سنتناول النقاط الآتية: ـ

أولاً: تعريف علم التوحيد:

أو علم الكلام أو علم أصول الدين ويعرف فى الغالب بعلم الكلام وهو علم أنشىء أساساً للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمى الإسلام ويمثلهم كل من: الاشاعرة والمعتزلة والشيعة خير تمثيل

ويشرح لنا الإمام محمد عبده فى مقدمة الرسالة أصل معني التوحيد وكيف أنه علم يبحث فيه عن وجود الله تعالى وما يجب أن يثبت له من صفات ومايجوز وما يجب أن ينفى عنه.. وقام بتعريف علم الكلام وكيف أنه علم تقرير العقائد.

ثانياً: مايؤخذ من العقائد بالدليل العقلي والجمع بين دليلى العقل والنقل فى العقائد وكيف إنبثقت عن هذه المشكلة فرق ومذاهب الشيعة والخوارج والمعتدلين والغلاه من الباطنية والإباضية.

ثالثاً: حدوث مذهب المعتزلة وتأييد الخلفاء العباسيين للمعتزلة وبالذات فى مشكلة خلق القرآن.

رابعاً: حول الأقسام العقلية الثلاثة للمعلوم: ممكن بذاته وواجب لذاته ومستحيل لذاته واحكام الممكن والمستحيل والواجب والقدم والبقاء ونفى التركيب.

خامساً: الصفات ومنها: الحياة والعلم والارادة والقدرة، وهناك صفات سمعية يجب الإعتقاد بها مثل الكلام وافعال الله تعالى وافعال العباد وحسن الأفعال وقبحها.

(*) لعله يقصد بلاد الشام بصفة عامة لإن بيروت من أعمال لبنان وليس من أعمال سوريا وهى عاصمة لبنان الآن.

سادساً: مابين العقل والدين.....

وسوف نفصل كل هذه الجزئيات بالبحث المطول من خلال كتب الإمام محمد عبده ومؤلفاته ورسائله التى تزخر بالإشارة إلى دور العقل بوصفه أجلّ القوى التى منحها الله الإنسان ومن خلال قراءة تحليلية نقدية جديدة لكتاب رسالة التوحيد ومستعينين بأهم المصادر والمراجع، ونختم البحث بأهم النتائج التى توصلنا إليها.

محمد عبده ومسألة الحكم
جرثومة العلمانية في فكره

د أحمد برقاوى

مازالت مسألة الحكم تشكل بالنسبة إلى الوطن العربى ـ مسألة على غاية كبيرة من الأهمية. سواء أكان ذلك فى المستوى النظرى أو فى الحياة السياسية العملية. وآية ذلك، أن السلطة السياسية الراهنة ـ كما هى منذ عصر النهضة ـ لم تنجب قناعة لدى، الحركات السياسية التى هى خارج السلطة ولدى المجموع الأكبر من سكان المنطقة. فما زالت جميع الأشكال والنظم السياسية التى نشأت تاريخياً حاضرة فى حياتنا السياسية. من نظام الحكم الأتواقراطى الملكى المطلق مروراً بالحكم الدستورى ـ الديمقراطى وانتهاءاً بالحكم الدكتاتورى المستند إلى الحزب الواحد. من الحكم الملكى الوراثى إلى الحكم الجمهورى بكل تنويعاتهما المتعددة هذا من حيث الصورة. أما من حيث جوهر السلطة: فهناك الدولة التى تعبر عن حكم العائلة أو العشيرة أو الطائفة أو الطبقة. إذاً فعدم القناعة بالسلطة الراهنة يشمل عدم القناعة بالنظام السياسى وبصورته وبجوهره. وليس بخاف على أحد أن مسألة الحكم قد طرحت على نحوٍ مبكر فى عصر النهضة العربية. وعندى أن ظهور هذه المسألة على درجة كبيرة من القرابة من ظهورها فى عصر النهضة ومن شأن هذا الإستمرار أن يجعل من مفكرى النهضة حاضرين فى عالمنا الراهن ولا سيما مفكرى الإصلاح الدينى وعلى رأسهم الشيخ الأستاذ محمد عبده إذ كان السؤال وما يزال: أى من النظامين متطابق مع نزوعات البشر نحو الحرية: النظام الاستبدادى مهما كانت صورته أو جوهره أم النظام الدستورى ـ الديمقراطى العلمانى. إن العودة إلى إجابة الإصلاح الدينى ـ الإسلامى على هذا السؤال تكتسب أهمية خاصة فى مرحلة تشهد ظاهرتين سلبيتين: ظاهرة الحركة الأصولية العنفية والسلفية، وظاهرة الدولة المستبدة شبه العلمانية. وآية ذلك أن الإصلاح الدينى الإسلام هو الذى زرع ـ من وجهة نظرى ـ جرثومة الدولة العلمانية الديمقراطية. كما سنرى، مما يدحض فكرة أن يكون الإسلام بالضرورة داعياً لدولة لاهوتية مستبدة.

مشكلة الحكم فى الإصلاح الدينى عند عبده لا تنفصل إطلاقاً عن بنية الإصلاح الدينى الذى سعى إلى صياغيه عبده فى إطار حركة الإصلاح الدينى بعامة. لفض بنية الإصلاح الدينى عند عبده لابد من إبراز شبكة المفاهيم المترابطة التى تحدد خطابه الإصلاحى: النص والتاريخ، العقل، التأويل أوروبا، بل قل أن مشكلة الحكم محكومة بتعين هذه المفاهيم ذاتها فى خطاب جاء لمواجة واقع الحال. فالإسلام هو قبل كل شىء نص وتاريخ. النص هو القرآن والحديث والتاريخ هو تاريخ الإسلام المستند إلى هذين النصين. فإذا كان النص بنية تنطوى على ما هو ثابت ومتحول. فإن التاريخ هو حقل التحول والسيرورة. وعلاقة التاريخ بالنص ليست علاقة تطابق بل علاقة اختلاف، وكان التاريخ هو دائماً ضد الإسلام بوصفه وحياً إلهياً. أى أن الحقيقة الإسلامية تضعف كلما سار لاتاريخ قدماً. وإلا لا يمكن أن يفسر الإصلاح الدينى الواقع المعيش والمفروض. إذا لو كان التاريخ عند المصلح الدينى هو الصورة المطابقة للنص لما وقف المصلح الدينى ضد الواقع، غير أن أفضل طريقة لتبرئة النص من مسؤوليته عن الواقع هو القيام بعملية تميز بين الإلهى والدنيوى. فالدنيوى هو ثمرة الإنسان بوصفه صانعاً.

فالإنسان فى جميع شؤونه الحيوية عالم صناعى كأنه منفصل عن الطبيعة بعيد عن آثارها، حاجته إليها كحاجة العامل لآلة العمل. هذا هو الإنسان فى مأكله ومشربه وجلسته ومسكنه... الإنسان فى عقله وصفات روحه عالم صناعى. أما الدين فوضع إلهى والداعى إليه البشر، بلقاه العقول عن المبشرين والمنذرين فهو مكسوب لمن لم يختصهم الله بالوحى، ومنقول عنهم بالبلاغ والدراسة والتعليم والتلقين[1].

وإنما يتدخل الإلهى فى الصناعى من أجل الإرتقاء بحال الإنسان. وإذا ما جرى الحديث عن الإسلام فإن الدهشة لتعترى محمد عبده من تلك المفارقة القائمة بين دعوة الإسلام إلى الأخذ بأسباب القوة من جهة وحال المسلمين الخاضعين لسلطة مخالفيهم فى الملة. بل وتزداد الدهشة حين يسأل الاستاذ الشيخ: كيف تأتى كديار المسيحية المسالمة الداعلية إلى السلم أن تبتز ديار الإسلام والإسلام داع للغلبة.

إن الإلهى لا يمكن أن يكون المسؤول عن واقع الحال هذا ما أراد قوله الشيخ إذ لو كان الإلهى هو المسؤول لما صار مصير الغرب المعاصر بعهده على ما هو عليه ولما كان مصير الشرق بهذه الصورة من الضعف والعلون.

وإذاً هناك علاقة تنافر بين النص والتاريخ، أن النص الإلهى والتاريخ إنسانى.

ولكن كيف تأتى لمحمد عبده أن يكشف عن هذا التنافر؟ فى لحظة ما من لحظات التاريخ العربى كان الإسلام سبباً من أسباب التقدم إن لم يكن السبب الأساس. وهذه اللحظة زالت عندما ظهر فى المسلمين أقوام بلباس الدين وابدعوا فيه. وخلطوا بأصوله ما ليس منها، فانتشرت بينهم قواعد الجبر، وضربت فى الأذهان حتى اخترقتها، وامتزجت بالنفوس حتى امسكت بعنانها عن الأعمال.

إذاً الماضى فى علاقته بالحاضر يؤكد للمصلح الدينى انرياح عن الإسلام الحق.

لكن التاريخ الراهن للمسلمين بما هو عليه من ضعف وهوان ما كان يمكن تفسيره بالتنكب عن النص وحده. أو لا يمكن رفضه بالقياس إلى ماضيهم فقط. إن تخلف حال العرب والمسلمين ما كان يمكن كشفه إلا بالقياس إلى التقدم الأوروبى. وهذه مسألة أجمع عليها جميع المصلحيين إسلاميين أو غير الإسلاميين.

إن أوروبا علم ودستور وعلم وعدل واقتصاد وتجارة وسلاح الخ.

إن أوروبا هذه تذكر المصلح بالنص ذاته. وتجعله يخف لاكتشافها من داخل نصه وكأن المسألة تبدو مفارقة تاريخية.

بين النص والشرق علاقة تنافر بينما بين النص وأوروبا علاقة تطابق. فالمفاهيم الأوروبية، كالغلم والديمقراطية والعدالة والعقل مسطورة فى النص بل وقد دعا إليها النص. فلا يظل إلا أعمال العقل فى النص ذاته.

لا يجد المصلح الدينى كعبده أية صعوبة فى التدليل على أهمية العقل نصياً. فالنص ملىء بالدعوات إلى استخدام العقل. بل هو عند عبده أصل من أصول الإسلام.

يعارض مفهوم العقل عادة التقليد: فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان[2].

---

(١) انظر محمد عبدو، الإسلام بين المدنية والعلم، القاهرة، كتاب الهلال، بلا تاريخ، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) محمد عبده ـ رسالة التوحيد ـ إصدار مكتبة الثقافة العربية، بلى تاريخ، ص ٢٣.

لقد عاب عبده التقليد استناداً إلى الإسلام ذاته. فالإسلام عنده قد نبه إلى أن السبق فى الزمان، ليس آية من آيات العرفان.

ولا مسمياً لعقول ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان. بل اللاحق من علم الأحوال الماضية واستعداداً للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون مالم يكن لمن تقدم من اسلافه وآبائه.

إذا العقل هذا شأنه، فإنه وسيلة التأويل للنص. بما يتوافق مع واقع الحال أو قادمة.

فلا تكتمل دائرة العقل إلا بامتلاك حقه اللامحدود فى النظر فى كل الأمور الأرضية والسماوية.

كيف لنا أن نفض مشكلة الحكم عند عبده مستخديمين منظومة المفاهيم السابقة التى هى أدوات معرفية اصلاحية؟

أشير بداية إن عبده قد واجه مشكلة واقعة الدولة المتعينة وطبيعتها ـ أقصد الدولة فى مصر والدولة العثمانية بعامة.

فى المستوى النظرى لتحليل هذه المواجهة يبرز التناقض بين الدولة الكائنة والدولة كما يجب تكون.

الدولة الكائنة تقنع فى تناقض مع روح العصر أى التاريخ المعيش، ومع روح النص ذاته.

تناقضها مع روح العصر يفضى إلى نتيجة أساسية ألا وهى تاريخية السلطة على المستوى العالمى أى طريقة انتاج السلطة؟

لقد وصل الغرب إلى الطريقة الديمقراطية لإنتاج السلطة المعبرة عن روح الشعب. هذه الفكرة ذات الإغراء الكبير، انتصبت بوصفها الحل الأمثل لمشكلة السلطة المصرية والعثمانية.

لكن تعقيدات السلطة المصرية أكثر من تعقيدات السلطة العثمانية فى مصر، تبرز السلطة ـ ملكية متسيدة ومتحالفة مع المحتل ورفض العلاقة بين السلطة والمحتل، غير ممكن إلا فى إطار إنتاج سلطة من قبل الشعب المتناقض بالضرورة مع الإحتلال. فى نص ذى دلالة فائقة يقول الأستاذ الشى:

«إن الشيء الوحيد الذى علمتنا إياه الحكومة الإنكليزية هو نتحد إذا رغبنا فى رحيلكم (ويقصد الأنكليز)» لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا. فرحنا نشكو الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسياً، وإن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا.

أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوء من الاستبداد ومن اسوأ فى العداء فى العداء من الأتراك. نحن نرى فيهم أخوة لنا فى الدين، إذا لم يكن فى الجنس.

فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم فى سلام... نحن لا تبتغى منكم إلا شيئاً واحداً، هو أن تحلوا عنا من الآن وإلى الأبد[1].

وحين يسأل عن توفيق: يقول عبده: نحن لا نرغب فى خونه بوجوه مصرية وقلوب انكليزية[2].

يشير النص السابق إلى النزوع الأساسى لدى الأستاذ إلا وهو تحطيم الاستبداد، الإصلاح السياسى، التقدم على طريق الحرية أى على طريق أوروبا ومناهضة أوروبا.

(١) محمد عبده، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم د. على شلش.
(٢) لندن ـ دار الريس ـ ١٩٨٧ ـ ٧٣.

تتعين السلطة المستبدة بنمطين: السلطة العثمانية والسلطة المصرية ففى حين أن السلطة العثمانية مستبدة ونقطة فإن السلطة المصرية مستبدة وتابعة.

ومن شأن مقارعة السلطة العثمانية المستبدة أن تبقى مسألة الحكم فى إطار البيت الواحد. بينما ترتبط مقارعة السلطة المصرية بمقارعة العدو الخارجى أى الأنكليز.

غير أن العدو الخارجى هو طريق التقدم نحو الحرية، أى أنه يقدم المثال الذى علينا أن نتقدم من وحيه.

وليس فى الأمر مفارقة إطلاقاً فالحس الوطنى والحس التاريخى هنا يلتقيان. لا يفضى الحس الوطنى إلى رفض تجربة الآخر، بل إلى رفض استعباد الآخر. ولا يقود الحس التاريخى إلى الامتثال الأعمى لسلطة الغريب إلى مناهضته.

وهكذا يمتزج رفض الاستبداد برفض شكل الحكم المؤيد خارجياً.

ولكن لماذا يجب رفض الاستبداد ألا انه نقيض منطق التاريخ فحسب، لا أن الاستبداد نقيض أصول الإسلام ذاته. والحس التاريخى جزء من بنية التفكير الإسلامى عند محمد عبده. فتغير الأحكام بتغير الأحوال أمر معترف به إسلامياً.

بل ليمكن القول أن منطق التاريخ هو ذاته منطق الإسلام الحق. فكل أمة ـ حتى ولم تكن مسلمة ـ إذا ما توفرت فيها أسباب التقدم فهى أمة تسير على هدى ما دعا إليه الإسلام.

نحن لا نقول عبده ما لم يقله.. نستمع إلى ما كتبه فى رسالة التوحيد: «ثم أخذت أمم أوروبا تفتك من أسرها، وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول المدينة الحاضرة التى تفاخر بها الأجيال المتأثرة بما سبقها من أهل الأزمان الغابرة»[1].

لا تناقض إذاً بين روح الإسلام وروح العصر أو منطقه. لكن السائد من الإسلام ليس روح الإسلام، أو حقيقته فلابد إذاً للمصلح الدينى ـ عبده ـ أن يكشفه بالعودة إلى ما سيدعوه عبده أصول الإسلام.

الأصل غائب بأشكال من الإسلام ابتعدت كثيراً عن الأصل. واصل الشيء فى اللغة أساسه الذى يقوم عليه وفشؤه الذى ينبت منه. والأصول القواعد. وأصول الإسلام القواعد التى تبنى عليها أحكامه.

يخترق عقل عبده الإسلام للكشف عن أصوله. فيراها ثمانية.

١ ـ النظر العقلى لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى.

٢ ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فإذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النص طريقان:

طريق التسليم بصحة المنقول مع الإعتراف بالعجز عن فهمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه على ما أثبته العقل.

٣ ـ البعد عن التكفير: فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر.

٤ ـ الاعتبار بسنن الخلق. فلله فى الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل والسنن الطرائق الثابتة التى تجرى عليها «الشؤون» وعلى حسبها تكون الآثار وهى التى تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين.

---

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد ص ١٩٤.

٥ ـ أما الأصل الخامس: قلب السلطة الدينية. فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. وعلى أن الرسول كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً. ولكل مسلم أن يفهم عن الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولاخلف. فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

لكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً وسم حقوقاً، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة تنفيذ حكم القاضى بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير، فلابد أن تكون فى واحد هو السلطان أو الخليفة. لكن السلطان أو الخليفة ليس ممثلاً لله على الأرض. إنه إنسان أهم صفاته الإجتهاد.

ولكنه إذا ما انحرف عن النهج الذى أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة فى عمله وجب استبداله بغيره، فالأمة أو نائب الأمة هو الذى الذى ينصبه، والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه.

٦ ـ حماية الدعوة لمنع الفتنة. فليس القتل فى طبيعة الإسلام بل فى طبيعته العفو والمسامحة ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله، ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للإنتقام من مخالفيه.

٧ ـ مودة المخالفين فى العقيدة.

٨ ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[1].

لاشك أن أصول الإسلام أصول مترابطة، ولكنا نود أن نكشف عما له علاقة بمسألة الحكم. وأقصد الأصل الخامس ألا وهو قلب السلطة الدينية.

والمقصود بقلب السلطة الدينية ليس تغييرها بل الإتيان عليها من أساسها بلغة عبده ذاته.

المدقق فى هذا الأصل يكشف ما يلى:

أن مصدر السلطة هو جماع الأمة أو اختيارهم. وبما أن الأمة هى التى تنصبه فإنها صاحبة الحق فى خلعه وبهذا المعنى الحاكم مدنى من جميع الوجوه.

ولكن دين الدولة هو الإسلام. فقوانين الدولة هى قوانين وحدود الشرع، لأن الإسلام وضع حدوداً ورسم حقوقاً، وبالتالى تغدو مهمة السلطة إقامة هذه الحدود.

والحاكم ـ أصلاً مجتهد أى غير مقلد. بل هو واحد من طلاب العلم المجتهدين. ولديه قابلية الإنحراف عن المنهج الذى أقامه سائر طلاب العلم. عندها يجوز خلعه.

الأكتفاء بهذا الأصل دون علاقته بالأصول الأخرى لن يفهمنا المقصود بهذا الأصل، أوأنه يضعنا أمام مأزق لا نعرف خروجاً منه.

فهل يكفى مثلاً أن تختار الأمة حاكمها ليغدوا الحاكم مدنياً من جميع الوجوه. فى الوقت الذى تقوم مهمته فى إقامة حدود الإسلام ذاته بوصفها حدود الدولة؟

---

(١) راجع محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، كتاب الهلال ص ١١٩ ـ ١٤٠.

فما معنى إذاً قلب السلطة الدينية ـ أى الإتيان عليها كما قلنا ـ إذا كانت السلطة لا مهمة لها سوى تطبيق الشريعة. أليس فى تأكيد مهمة كهذه إبقاء على السلطة الدينية؟.

والحق إننا أزاء غموض فى هذا الأصل بالذات. لكننا سرعان ما نكشف أن أصول الإسلام مجتمعة تحيل إلى نمط من السلطة مدينة لا فى طريقة اختيار حاكمها بل وفى طريقة قد قوانينها.

ففى الأصل الثانى يؤكد عبده تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

وكلن متى ينشأ التعارض بنى العقل وظاهر الشرع؟

تعارض هذا لا ينشأ إلا إذا عجز ظاهر الشرع عن الإجابة على أسئلة الواقع ذاته. فيفرض الواقع ذاته أجابات من خارج الشرع.

ولما كانت سمة الواقع أو سننه متغيره. فالحكم على الواقع المتجدده بنمط قديم من الترسيمات الدينية تقليد، والتقليد مذموم عند عبده، فتغدو العودة إلى باطن الشرع مقدمة ضرورية لإقامة عملية تلاؤم بين الشرع والواقع.

إن تدخل العقل هنا صار أصلاً من أصول الإسلام وهكذا ينشأ سؤال السلطة نتيجة لـ:

تناقض السلطة مع الواقع وسنن الحياة، وتناقض السلطة هذا يقود إلى تناقضها مع حقيقة الشرع، فلابد من إظهار أن السلطة المنشودة والتى يفرضها الواقع لا تتناقض مع حقيقة الشرع. فإلى التأويل إذاً. والتأويل من شأنه أن يثبت أن الدولة الدستورية دولة إسلامية فى الجوهر. بمعنى أنها لا تناقض حقيقة الإسلام. أى أن الإسلام ترك للبشر حرية اختيار نظامهم السياسى وفق مبدأ الواقع ذاته.

لا شك أن هناك فرقاً بين القول بأن الحاكم مدنى من جميع الوجوه وبين القول بأن الحكم مدنى جميع الوجوة، فهل انتقل عبده من مدينة الحاكم إلى مدينة الحكم؟.

الحق أن الأساس النظرى الذى انطلق منه عبده فى مسألة الحكم قد تعين من خلال رأيه بالدستور الواجب أن يكون لمصر. فلقد رأى الأستاذ الإمام:

١ ـ أن تناط جميع شؤون الحكومة بسلطة أو أخرى من السلطتين الآتيتين:

أولاً: تناط بسلطة تشريعية تسن القوانين الإدارية والقضائية.

ثانياً: تنفيذيه تكلف بتنفيذ تلك القوانين وأن تحصر السلطة التشريعية فى مجلس النواب أو وكلاء يزيد عدد أعضائه عن أعضاء مجلس الشورى الحالى وتكون واجبه التنفيذ وأن لا يسمح للوزراء بعدم احترامها، ومراعاتها مهما كانت ظروف الأحوال.

وهذا المجلس هو الذى يسن القوانين كافة وتنتخب الوزارة من بين أعضائه، وأن تحصر السلطة التنفيذية فى الوزراة التى تخول حق تقديم مشروعات القوانين بحيث لا تستأثر بسنها وحدها لأن حق سنها هو من اختصاص مجلس النواب.

٢ ـ أن تناط جميع مسائل الحكومة التى ليس لها ارتباط بسن القوانين بالوزارة بما فى ذلك منح الرتب والنياشين وأن لا يترك من أشكال الحكومة شيئاً مطلقاً لجناب الخديوى وأن يناط بها أيضاً أمر المصالح المختصة بالتعليم الدينى وغيره والمحاكم الشرعية والأهلية، دون أن يسمح لسموه بأى تداخل فيها مطلقاً.

٣ ـ وينبغى أن تلغى وظائف جميع المستشارين اكتفاء بهؤلاء الوزراء، وفى هذه الحالة تقتضى الضرورة بأن

يكون رئيس الوزراء مسلماً بحيث يكون مركزه الرسمى محدوداً بوظيفة الرئاسة دون أن يشغل رئاسة نظارة من نظارات الحكومة وأن يكون جميع الموظفين الآخرين فى الحكومة من المصريين أعنى أن المديريين ووكلاء المديريات وقضاء المحاكم الأهلية ابتدائية كانت أو استئنافية وأعضاء النيابة وغيرهم يكونون مصريين.. الخ.

المدقق فى اقتراح دستور كهذا يلحظ بما لايدع مجالاً للشك أن عبده يريد سلطة مدينة من جميع الوجوه. فهناك السلطة التشريعية سلطة النواب. وهناك سلطة تنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعة. وهناك محاكم شرعية ومحاكم أهلية وتعليم دينى وتعليم مدنى. والموظفون المصريون بمعزل انتمائهم الدينى، أما لماذا يجب أن يكون رئيس الوزراء مسلماً، لضرورة تقتضى ذلك دون الوزراء. لأن هناك مسائل مختصة بالدين يجب أن يفصل فيها. ولما كان الإسلام دين الأكثرية فالضرورة وحدها تقتضى أن يكون مسلماً لكن ليس له أية وظيفة دينية فهو مدنى. والوزراة مدنية ومجلس النواب مدنى إذاً الحكم مدنى من جميع الوجوه. أن يكون الإمام الشيخ المصلح الإسلامى قد قال هذا كله فهو من وضع جرثومة العلمانية فى الفكر المصرى والعربى. ونعنى بجرثومة العلمانية أصل العلمانية وإمكانية تطورها فى الفكر الإسلامى اللاحق. وعندى: أن الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق ما هو إلا الصيغة النهائية لتلك الجرثومة التى زرعها محمد عبده فى الفكر الإسلامى. وهذا يعنى أن العلمانية على الرغم من عدم استخدام هذا المصطلح من قبل التيار الدينى الإصلاحى. هى فكرة أصلية من أفكار هذا التيار مما يدحض القول بأنها رؤية مفكرين مغتربين عن عالمهم.

الاتجاه الاصلاحى فى الفكر الدينى
عند الإمام محمد عبده

أ. د. مرفت عزت بالى

تلبيه للدعوه الكريمه من المجلس الأعلى للثقافة للمشاركه فى الندوه الدولية بمناسبة الذكرى الثانية والتسعين لرحيل المفكر المستنير، والداعيه الإسلامى والمصلح الإجتماعى الإمام محمد عبده يسعدنى أن أشارك بقلمى المتواضع فى الكتابه فى المحور الخاص بقضيه الفلسفة والدين؛ تلك القضية التى تعد قاسماً مشتركاً بين رجال الفكر والدين على حد سواء؛ فقد شغلوا بها ومازالوا معنيين بدراسة جوانبها وأبعادها المختلفة عساهم يصلوا إلى حل فَصْل يحد بين غلواء المتشددين فى رفض خوض المشتغلين بالفكر الفلسفى فى قضايا الدين، أو أعمال العقل واستخدام التأويل عند النظر فى مسائل الدين. وهذه المسائل وإن كانت من الأمور الشائكه التى يحتاج النظر فيها إلى عقل مستنير، وفِكر ثاقب ورأى راجح وفهم عميق لقضايا الدين ومشكلات الفلسفه فقد الإستطاع الإمام محمد عبده ـ بما عُرف عنه من ميل إلى التأمل والروية ـ عند معالجته لقضية العلاقة بين الفلسفه والدين أن يقدم لنا فيها آراء جاده معتدلة، وفتح للفلسفة آفاقاً جديدة إذ أيد حقوق الضمير، ومطالب الأخلاق، ورفع لواء القيم الروحية وكان يميل إلى مايسمى بالحقيقة المفتوحه معترفاً بالعقل واثقاً فيه؛ بل وكان للعقل عنده النصيب الأوفى ليس فى الفلسفه وحسب، وإنما فى الدين والأخلاق أيضاً. ولهذا صدق الرأى القائل عند فلسفته بأنها بدت مذهباً ضافياً ينطوى على عناصر القوة والمرونه معاً.

وقد اكتسبت الفلسفة على يد الإمام محمد عبده طابعاً عملياً، فهى فى نظره دراسة حيه نابضه وينبغى أن لا تقدر لها قيمة إلا بما تستطيع أن تهدى الناس فى حياتهم وسلوكهم.

وقد تحقق للإمام ما أراد؛ فقد وضح دور الفلسفة وأهميتها فى العصر الحديث والمعاصر بالنسبة للفرد والمجتمع والسلام العالمى أيضاً؛ اذ لايقتصر دور الفلسفة على ايقاظ الضمير الإنسانى إلى المشكلات الخاصة بالفرد والجماعة التى تعيش فيها، وتنبيه الواجدان إلى مكامن عيوب المجتمع وأدوائه وكيفيه علاجها، وإنما تلعب الفلسفة دوراً خطيراً فى إثاره روح النقد تنبيها للأذهان وإيقاظاً للعقول المستكينه من ثباتها، وحفزاً للهم وسعياً وراء التغير إلى الأفضل وقد تجلى هذا الدور بوضوح فى جهود الفلاسفة أمثال كانط وياسبرز ورسل وسارتر فى الدعوة للسلام، وأن يكون للفليسوف دور فى مواجهة الحروب/

واللافت للنظر فى شخصية الإمام محمد عبده فضلاً عن تعدد جوانب فكره واهتماماته المختلفة، دوره الإصلاحى عند معالجته لقضية الفلسفة والدين. وقد بين فى نظرته النقدية ـ فى مقدمة كتابه رسالة التوحيد ـ

حدود العلاقة بين الحكمة والشريعة، واضرار الخلط بين الفلسفة والدين، إذ لايقتصر الضرر على العلم ذاته وحسب، وإنما يمتد هذا الضرر ليشمل المشتغلين بهذا المجال أيضاً. وقد عمد الإمام إلى بيان مجالات البحث الفلسفى فى الدين الإسلامى وحدود كل علم التى يجب عدم تجاوزها.

ولهذا انتهى الإمام إلى القول بعدم مزج الفلسفة والعلوم الدنيويه بالمسائل الدينية، وأن للفلسفة مجالها وحدودها التى يجب عدم تجاوزها خاصة وأنها يستحيل أن تحل محل الدين هذا من جهه.

ومن جهه أخرى بين أن الفلسفة وإن كان لها حدوداً يجب عدم تجاوزها وموضوعات يحُسن عدم الخوص فيها لعجز العقل عند معرفه كنهها أو الوقوف على حقيقتها كعجز البشر معرفه عالم الغيب، وعجز العقل عن معرفة الله بنفسه، وحاجته إلى الوحى، فإنه لايوجد فى الدين ماهو محال الثبوت.

ولهذا أفاض الإمام محمد عبده فى رسالة التوحيد، وفى غير ما موضع من مؤلفاته الأخرى فى بيان فوائد التمسك بالدين الإسلامى وأنه سبيل الإصلاح الأفة، إذ الإصلاح فى رأيه إنما هو بالوجدان الدينى دون البرهان العقلى.

تلك ألمائه سريعة موجزه لما يتضمنة هذا البحث الذى يجمع بين دفتيه النقيضين إلا وهما العقل والنقل، وكيف يكون موقفنا إزاءهما. وقد حاولنا من خلال معرفة رأى الإمام محمد عبده النقدى الإصلاحى فى هذه القضية أن نعرضه بأمانه وموضوعية لعلنا نستفيد من آرائه القيمة مايفيدنا فننبه إلى مواطن الخطر من تجاوز بعضنا لإختصاصه وحدود البحث الفلسفى، ومغبه الخوص فى مسائل الدين.

محمد عبده: المثقف والسلطة

د. نوران الجزيرى

أن موضوع المثقف والسلطة يبدو دائماً ذا جاذبية خاصة، وتزداد هذه الجاذبية إذا ماكان البحث يتطرق لتلك العلاقة فى إطار الفكر العربى المعاصر. وإذا تساءلنا عن سبب هذا، سنجد الإجابة فى الطبيعة المعقدة والشديدة التركيب التى حكمت وضع المثقف العربى بالنسبة للسلطة، إنها علاقة تماهى وإتضاء، إلتقاء وصدام، دعم وقمع، ولقد كان لهذا أثره فى تشكيل خطاب التنوير فى الفكر العربى المعاصر.

إن محاولة تحليل الخطاب التنويرى لمشروع النهضة العربى تستلزم العمل على ثلاثة محاور، تفكيك البناء الداخلى للخطاب والكشف عن تركيبه الداخلى، ثم علاقته بالخطابات الأخرى فى نفس المرحلة، ثم علاقته بالفضاء التكلميلى للخطاب أى الممارسات الغير خطابية من وصفيات سياسيه وإقتصادية وإجتماعية، وبدون هذا سيظل اللبحث فى الفكر العربى المعاصر مجرد شرح على متون أدبيات النهضة ولابد لنا فى هذا السياق أن نحدد مانعنيه بالمثقف، فالمقصود هنا هو المنظر صاحب الرؤية، ومفهوم السلطة فى هذا السياق أيضاً لايتوقف عن حدود السلطة السياسية أو الدولة، ولكن يتعداها إلى كل العوامل ذات السطوة التى مارست منظومات الإكراه أو القمع للخطاب التنويرى، وبالتالى فإن مفهوم السلطة هنا يتسع ليشمل مساحة أكبر بكثير من الدولة أو السلطة السياسية وإن كانت تلك تظل فى موقع الصدارة من لعبة علاقات القوة التى أسهمت فى تشكيل الخطاب الفكرى المعاصر بها ومعها وضدها.

ومن تلك الوجهة يبدو محمد عبده نموذجاً مثالياً لتحليل الخطاب التنويرى، والكشف عن جدل العلاقة فى ثنائيه المعرفة السلطة فلقد جاء فى مرحلة تطور الرؤية تاريخية وفكرية عند نهاية القرن التاسع وعلى مشارف القرن العشرين، حيث كانت الحياة السياسية والثقافية فى مصر تضطرم بأحداث هامة ويشتد الصراع الذى يسبق التغير، وفى هذا الجو المشحون والمضطرب ظهر محمد عبده بفكر جديد، لانستطيع أن نقول أنه يمثل بناءاً معرفياً متكاملاً، ولكنه رؤية تجديديه إصلاحية تأتى أهميتها من كونها محاولة للإصلاح من داخل الثقافة العربية الأصيلة، وهو الأمر المتوقع من مفكر دينى نشأ وتخرج من الأزهر الشريف قلعة الإسلام العتيده. ولكن تلك الأصالة وذلك الإنتساب لم يكونا كافيان لكى تقضى دعوة التجديد عند محمد عبده بسلام، بل تداخلت العوامل السياسية والثقافية لهدم تلك الدعوة، من خلال توازنات قوى بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التقليدية المحافظة، وهو الأمر الذى سيتوقف عنده البحث، للكشف عن أبعاد هذا الصراع والتحالف الذى كان تمارسه السلطة السياسية أحياناً مع القوى المتزمتة من أجل تحجيم خطاب التنوير، على الرغم من أن السلطة

السياسية منذ عهد محمد على تتبنى وترعى خطاباً تنويرياً لأنه التنظير المناسب لمشروعها التنموى ولكن الأمر كان أحياناً يختلف ويسيتدعى إقامة توازن بين الإتجاه التنويرى والموقف التقليدى المحافظ، ومن قلب هذا التناقض تشكل خطاب محمد عبده الإصلاحى، وتجلى به هذا المفهوم للسلطة، ليتحول هذا الخطاب نفسه فيما بعد إلى سلطة معرفية ساهمت فى خلق أجيال كاملة من المثقفين العرب على إختلاف توجهاتهم ومواقفهم، واستمر الخطاب الفكرى العربى المعاصر تجلياً لصراعات السلطة.

مدرسة محمد عبده ودورها
فى حركة التنوير والتجديد والإصلاح

د. عصمت نصار

من العسير على من يتصدى بالبحث والدرس للفكر الإسلامى الحديث بعامة، والمصرى منه بخاصة، ـ بغية الوقوف على مراحل تطوره وخصائصه والعرف على أهم اتجاهاته ومدارسه ـ. تجاوز أثر مدرسة محمد عبده الفكرية. فالإستاذ الإمام بعد بحق رائد حركة التجديد المصرية، والداعية لمعظم منابر الإصلاح فى العالم الإسلامى، والأب الشرعى لمعظم المدارس التنويرية التى ظهرت فى اخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والمسئول الأول عن الاتزان الفكرى الذى اتسمت به الثقافة المصرية فى هذه الحقبه، وذلك بظهور الأتجاه المعتدل (المحافظ المستنير) الذى يدين بالولاء لارائه ومذهبه.

فقد كانت أعماله هى: السنة التى أسسها انصاره من بعده فى تجديد وإصلاح حياتنا الثقافة والإجتماعية والسياسية، وكانت كتاباته وأحاديثه الخطة والمنهج الذى انتهجه التنويريون فى التثقيف وتربية الرأى العام. ويبدو ذلك بوضوح فى المدارس الفكرية المختلفة التى خرجت من عبائته وباتت تدين لافكاره التقدمية بالولاء.

وسوف نحاول فى السطور التالية تناول أهمها، وتوضيح الأسس التى قامت عليها فى ميدان التنوير والتجديد والإصلاح: ـ

مدرسة التنوير: ـ

لا تخلو أى جماعة من الجماعات ترمى إلى التغيير وتسعى للنهوض وتجد فى طلب التطور من نوعين من القادة: نوع طموح يريد القفز إلى الإمام، ولا تقنعه الخطى البطيئة ولا التفكير الهادئ، ويتخذ من منطق التصوير الراديكالى نهجا له والقوة والكفاح المسلح السرى والمعلن سبيلا لحريته. أما النوع الثانى فيرى الخير فى الهدوء والسير فى معالجة الأمور برفق، ونشر التعليم الحديث بين مختلف طبقات الأمة وتثقيف وتربية الرأى العام عن طريق صحافة الرأى الواعية التى تحارب المفاسد وتنبه الجمهور لما له من حقوق وعليه من واجبات وتعمل على ايقاظ الوعى القومى وتسعى إلى التدرج فى الحكم النيابى بالتوسع فى سلطة مجالس المدريات، والأتخاذ من سياسة الحوار ومنطق التفاوض طريقا لنيل الاستقلال والحرية.

وقد عرفت مصر الحديثة هذين النوعين، ويعد السيد جمال الدين الأفغانى وتلاميذه من أمثال: عبد الله النديم وأحمد عرابى ومصطفى كامل خير من يمثل الأتجاه التنويرى، بينما نجد الشيخ محمد عبده فى مقدمه الأتجاه التنويرى مقتفيا فى ذلك أثر الشيخ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك.

فعلى الرغم من تتلمذه على الأفغانى والسير فى ركابه، فسرعان ما رغب عن سياسته بعد أن صارحه بحلمه

الذى طالما اراوضه فى التنوير والإصلاح (جزيرة يقيم عليها مدرسة بمنأى عن التيارات السياسية والصراعات الطائفية والخلافات المذهبية، مدرسة تجمع بين العلوم المدنية والدينية فى أنسجام تام، يربى فيها نخبة من الباحثين على نفس الطراز الذى هو منه يعملون بمنهجه، ويسيرون على دربه من بعده) وذلك لأنه لم يألف نفسه إلا معلما منيرا مفهما للحقوق والواجبات، مدافعا عن الشريعة المحمدية، ومصلحا للمؤسسات إسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وفيلسوفا عمليا لا يركن إلا للعقل لتحقيق غايته ومآربه وقد وجد فى عمله بـ «الوقائع المصرية» ومدرسة دار العلوم والأزهر والجمعية الخيرية الإسلامية ضالته فتوفر له من التلاميذ العدد الكبير فطابعهم بطابعه، واتخذ من بيته تلك المدرسة التى طالما حلم بها.

وقد أسس الأستاذ الإمام دعوته التنويرية على قاعدة عريضة من الحرية تحرك الأذهان من ثباتها وتوقظ العقول من سباتها، أيمانا منه بأن قيود الجهل والتقليد لا يفلها إلا أريحه واعية ناضجة قادرة على الانتقاء الصالح وتقويم المعوج ونقض الفاسد ونقد النظم والمبادئ والنزعات والأتجاهات الجديدة قبل قبولها بمنأى عن اى سلطة كانت ترهبها أو تكفرّها، على أن يكون منبتها هو التربية الصحيحة والقيم والأخلاق القويمة المستمدة من الشريعة السمحاء، وإن لا يكون سعيها إلا لانهاض الأمة ورقيها والأخذ بيدها إلى المدنية ـ

وخير من يمثل مدرسته التنويرية أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد ومدرسة الجريدة، والشيخ محمد رشيد رضا ومدرسة المنار، ومحمد فريد وجدى ومدرسة الدستور. فعلى الرغم من تباين آراء هذه المدارس، ولاسيما فى ميدان السياسة، يمكننا بوضوح الوقوف على وحدة وجهتها التنويرية المستمدة من روح الامام وتعاليمه.

مدرسة التجديد:-

بعد الأستاذ الإمام ـ كما ذكرت أنفا ـ رائد الأتجاه المعتدل (المحافظ المستنير) الذى نجح فى الحد من غلو الأتجاه الرجعى فى تشيعه للقديم وتقديسه للتراث العتيق دون أدنى نظرة نقدية. والذى كان يمثله فى الثقافة المصرية ـ آنذاك ـ بعض شيوخ الأزهر. والحد كذلك من جموح المفتونيين بالحضارة الغربية الذين لا يرون سبيلا للتجديد إلا فى اتباع الغرب بكل ما فيه، والعزوف عن الموروث كله باعتباره نتاج ثقافة عتيدة لحضارة بائدة. أولئك الذين اتخذوا من صحيفة المقتطف والمقطم والزمان واللطائف أبواقا لهم.

فالتجديد عند الأستاذ الإمام لا يعنى التغيير أو التبديل ـ الذى لا يستلزم ارتباط الجديد بالقديم ولا يحافظ على ثوابت أصلية ولا بقوم بتحديد المتغيرات من المستحدثات الفرعية، بل على العكس من ذلك تماما فالتجديد عنده: ازالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها الأمر الذى يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويعيدها بالعقلانية والأجتهاد، كى تفعل فعلها فى مستحدثات الأمور وما جد ويستجد فى واقع الحياة. ففيه: عودة لحقيقة الذات، واستلهام لعوامل الثبات وقسماته مع أضافات جديدة تعالج الجديد فى أطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الأتساق الذى يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصيلة والثوابت الجوهرية فى بنائها القديم.

ويبدو ذلك بوضوح فى درئه الخلاف المصنوع بين النقل والعقل، وفض النزاع المفتعل بين الدين والعلم، والخصومة المتوهمة بين القديم والجديد. وتأكيده على أن الإسلام لم يكن قط عدوا للتفكير حر فيحبسه، ولا حجر عثره أمام العلم فيقيده. ولا مناهضا للمدنية والعمران فيقعد من يدينون به عن النهوض والتقدم.

ولعل فى دعوة الأستاذ الإمام لاحياء التراث وتكوينه «جمعية لاحياء الكتب العربية»، وفى حثه تلاميذه على

الترجمة باعتبارها أيسر السبل للاتصال بالحضارة الغربية خير دليل على وجهته فى التجديد وخير من يمثل مدرسته فى التجديد الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ولا سيما فى مبدان النظر العقلى والفلسفة ومجال التحقيق والترجمة والتصنيف. وسعد زغلول وأحمد فتحى زغلول وحزب الأمة ورجاله ومن نحا نحوهم من أعضاء حزب الأحرار الدستوريين فى مجال السياسة. وإبراهيم الهلباوى وعبد الكريم سلمان فى ميدان الصحافة. وإبراهيم اللقانى وإبراهيم المويلحى وحفنى ناصف والمنفلوطى وحافظ إبراهيم فى ميدان الأدب.

مدرسة الإصلاح: -

أما مدرسته الإصلاحية فابى إلا أن يقيمها على أسس وطيده لا يرغب عنها العوام ولا يمجها الخاصه من المثقفين. إلا وهى: جوهر العقيدة الإسلامية. فكان يرى أن اصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من اصلاحهم عن طريق الإصلاح المعتمد على مجرد العقل ومقياس المنفعة والتقليد الأوربى.

فكانت دعوته إلى فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث فى الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابته. مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل... ومن ثم جاءت دعوته لاصلاح الأزهر مرتكنة على القاعدة الأساسية التى تأكد أن ليس هناك أدنى تعارض فى الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم العقلية من جهة، واللغوية والأدبية من جهة أخرى فى سباق واحد. مبينا بيانه ليس مبتدعا فى ذلك، بل هو متبعا لسنة اساطين الحضارة الإسلامية فى عصور أزدهارها، وباعثا للحركة العلمية التى كان عليها الأزهر قبل نكبته بالجمود. وكذا فى تكوينه «للجمعية الخيرية الإسلامية» ـ التى سعت سعيا حثيثا لنشر التعليم بين طبقات الدنيا فى المجتمع المصرى، ورعاية المعاقين والمحتاجين من جهة، وعملت على الحفاظ على الهوية الوطنية والإسلامية التى حاولت مدارس الأرساليات والمعاهد الأجنبية طمسها من جهة أخرى وتبدو وجهته الاصلاحية كذلك فى: ـ

ـ تعويله على العقل وحده فى التفسير والفتوى والقضاء. مبينا أن الدين الحنيف لا يمكن فصله عن المجمتمع ومجريات الحياة ومتطلباتها. ومؤكدا أن القرآن ليس كتابا فلسفيا، ومن ثم لايجوز نقده، ولا كتابا علميا لنستبيح نقده إذا ما تعارض مع المعارف الحديثة.

ـ اتخاذه من الفهم الصحيح للتشريع الإسلامى الدواء للقضاء على آفات المجتمع وأدرانه: (الانحطاط الاخلاقى، وانتشار البدع والخرافات والتمسح بالأضرحة، والتوسل للأولياء، والتشفع بأهل القبور، وأقامة الموالد، ونذر النذور وأهدار حقوق المرأة والأسراف فى الطلاق، وتعدد الزوجات).

ـ اصطناعه منهجا علميا دقيقا، بمنأى عن العواطف الساذجة والعصبية الجاهلة، للرد على طعون المستشرقين، وأباطيل خصوم الإسلام.

ـ سعيه لاصلاح حال اللغة العربية وقواعدها وأساليبها فى المخاطبات الرسمية والكتب الدراسية والمقالات الصحفية. مبينا أن ضعف اللغة الفصحى وفساد أساليبها سوف يؤدى حتما إلى موتها، وعزوف العوام والمثقفين عنها. الأمر الذى يؤدى إلى قطع الصلة بين المسلمين وقرآنهم.

ويعد الشيخ محمود شلتوت والأحمدى الظواهرة ومصطفى المراغى وعبد الرحمن قراعة، خبر من يمثل

مدرسته الأصلاحية، ولاسيما فى مبدان التعليم والتأويل والقضاء والأفتاء. وقاسم أمين خير من يمثله فى الاصلاح الاجتماعى، وعبد العزيز جاويش ومصطفى عبد الرازق ومحمد فريد وجدى فى الرد على المستشرقين.

ولا غرو فى أن اعتدال أفكار الأستاذ الإمام محمد عبده فى التنوير والتجديد والاصلاح، وموضوعية برنامجه هى التى دفعت تلاميذه من بعده على الاخلاص فى العمل لتحقيق رسالته. فقد خلف رحمة الله من ورائه جيلا باسره يدين بأفكاره، والعديد من المدارس الاصلاحية التى نجحت فى نقل المجتمع من طور اليقظة إلى طور النهضة، ودفعته قدما نحو الرقى والمدنية.

فى نقد خطاب محمد عبده
الاصلاحي (قراءة العروى)

أ. د. كمال عبد اللطيف

تتجه هذه الورقة لتقديم قراءة العروى للإنتاج النظرى لمحمد عبده الإصلاحية وذلك من خلال متابعة تأويله الأول المتضمن فى كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة الصادر سنة 67، وكتابه الأخير المخصص في روحه العامة لمناقشه الاختيار السلفى استناداً إلى دعوة ومشروع محمد عبده، قصد التمثيل والبرهنة ونفصل بذلك كتابه مفهوم العقل، مقالة فى المفارقات الصادر سنة 96.

فهل طور العروى قراءته لمحمد عبده؟ وما هي العناصر المشتركة بين القراءتين ما هى قيمة هذه القراءة عند مقارنتها بالقراءات والجهود التأريخية والتحليلية الأول التى انجزت حول أفكار الشيخ محمد عبده؟

لا تكتفى الورقة بمعاينة تأويل العروى وتوضيح خلفياته وأبعاده، بل تتوخى - إبراز طابعه المنهجي فى توضيح رؤية العروى لخريطة الصراع الأيديولوجى فى الفكر العربى المعاصر، ودفاعه عن المنزع التاريخانى، من أجل تمثل قيم الحداثه فى مختلف ابعادها لرفع وتجاوز المفارقات العديده التى تشكل سمه من سمات الثقافه العربيه المعاصرة، وذلك بحكم جملة من الشروط والمعطيات التى عمل على توضحيها بكثير من القوة فى نصه الأخير مفهوم العقل.

إن الورقة تتجه فى النهاية إلى مقاربة قراءة العروى لمحمد عبده وإلى موقف العروى من نزعات الإسلام السياسى، وتيارات الفكر التوفيقى.

فتاوى الشيخ الإمام محمد عبده
رؤية تنويريه عصرية

د. زينب عفيفي شاكر

إذا كانت صحوة الأمة الإسلامية فى مطلع القرن العشرين قد قدر لها الإنبعاث على يد جماعة من العلماء الثائرين الأحرار بعد أن طال رقادها وركعت على جباهها تحت أقدام الحكام المستبدين، والغازين المستعميرين، فإن هذه الأمة فى حاجة ماسة الآن إلى من ينتشلها من مستنقع فقدان الذاتية وضياع الهوية ممن يملكون تكنولوجيا الثورة الإتصالية، إنها تحتاج إلى من يبرز خصوصيتها الحضارية الكامنة فى تراثها الإيجابى بعد محاولات التغريب وفرض هويات جديدة تتأرجح بين الكونية تارة، والشرق أوسطية تارة أخرى.

ولماكانت متطلبات الخصوصية التاريخية والحضارية لأى ظاهرة أو حدث تقتضى العودة إلى تراثها ودراسته دراسة علمية وفقا لآليات العصر ومستجدات الحضارة وتطورات العلم حتى يمكن تفسير الحاضر للإنطلاق منه إلى المستقبل، فلا شك أن دراسة نموذج من التراث الإفتائى فى بداية عصر اليقظة أى أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين «زمانيا»، وفى مصر الأرض الخصبة لانطلاق الأفكار التحررية وفك عقالها من قيد التقليد والجمود «مكانيا» وعلى يد الشيخ محمد عبده الذى حمل أفكار استاذه جمال الدين الأفغانى، وحمل النفس الثائرة على الأوضاع القائمة واتفقا على إحياء مبادئ الإسلام من الحرية والشورى والعزة والعدل وتخليصها من شوائب عصور التخلف والركود والجمود والتقليد ـ تعد دراسة هامة بكل المقاييس.

ورغم إختلافها فى وسائل التنفيذ، فقد اتفقنا فى الهدف والغاية النبيلة، فبينما كانت وسيلة الأستاذ القوة عن طريق الثورة وإبعاد الحكام المستبدين الطغاة ولو بالإغتيال، كانت وسيلة التلميذ أن الثورة أو النهضة التى لا تؤازرها تربية، أو تعليم وعلم وعلماء لا تلبث أن تخمد وينتهى أثرها.

كانت أداته استنهاض الهمم بالدين، وأخذ الشيخ الإمام يعمل على تحقيق غايته فى الإطلاح حسب منهجه ـ بالتدريج وذلك من خلال ما تولاه من مراكز، وما أسسه من مؤسسات، وما ألقاه من دروس، وما كتبه من مقالات، وما استصدره من فتاوى وأحكام، وقد أعانه على ذلك ما سلح به نفسه من ألوان العلوم والمعارف، وما اكتسبه من تجارب مر بها خلال تجواله فى بلاد وأمصار متعدده، وفى منفاه بعد اصطدامه مع السلطات المستبده الحاكمة، وقد خرج من ذلك كله بقناعة أكيدة هى أن أسلم طريق للمضى فى دعوته التجديدية هو البعد عن السياسة، والبدء بالعلم الدينى والعلم العام.

وقد هيأت له أعماله التى تولاها وتدرج فيها حتى وصل إلى منصب «المفتى العام» ـ وهو من المناصب الخطيرة فى الامة الإسلامية ـ فكان لاجتهاده ومنهجه التحررى أثره فى تطهير العقيدة من الخرافات والأوهام،

وتوجيه الناس لأن يتحركوا بعقولهم وفقا لما يحقق لهم مصالحهم فى ضوء قواعدهم الشرعية، فيصححوا سلوكهم وينقوه من البدع والإنحرافات وبذلك يقتربوا من الأسس التى جاء بها الإسلام، ويقبلوا على العلوم دينية ودنيوية بما يضيىء طريقهم ويحقق لهم الحرية والاستقلال.

ولقد ظهر ذلك واضحا وجليا حينما تولى منصب الإفتاء فى مصر، فكانت له فتاويه الجريئة الصحيحة المستنيرة التى ترتبط أكثر ما ترتبط بالفهم الصحيح لأصول الدين تيسيرا للمسلمين فى فهم أمور دينهم فهما صحيحا يتمشى مع بساطة الدعوة وقوتها الوجدانية والفكرية.

كان منهجه ورؤيته العصرية ألا يتقيد بقول قاله المفسرون السابقون، بل انطلق فى تفسيره من مقتضيات ثراء علمه ولغته وبصيرته ومن منطلقات القرآن والحديث وما تؤديه التراكيب، وما يحمله القرآن من معان وعبر تتصل بالحياة والعلوم مما لم يتعرض له السابقون واضعا نصب عينيه مراعاة المصالح ودرء المفاسد تحقيق صالح المسلمين عامة.

وقد ساعده هذا المنهج القائم على المرونة والتجديد على استصدار الكثير من الفتاوى والأحكام ، واعتنى بالرد على الشبهات التى وردت وأثيرت وشوهت وجه الإسلام الصحيح.

إن تحاليل فتاوى الشيخ الإمام فى هذا العصر الذى نعيش فيه تثير قضية هامة تدور فى مضمونها حول الجدوى والفائدة من هذا التحليل، وما قيمة المردود المعرفى والثقافى لها؟

إن عملية كهذه لابد وأن تقودنا إلى البحث عن الذات واكتشافها، ومحاوله تأصيل الهوية إمعانا فى تأكيدها، إنها محاولة للكشف عن الوعى والإدراك لجماعة عاشت تاريخيا فى زمن معين، وفى مكان معين، وإذا كنا نحن الخلف ننظر إلى ما تركه السلف إما نظرة إجلال وإعلاء وتقدير، وإما نظرة سخرية واستهزاء واستنكار دون أن نكون مسلحين بأودات ومفاهيم العصر التى تمكنا من الحكم على ذلك التراث حكما موضوعيا، فإن محاولتنا هذه معتمدة على آليات المنهجية الجديدة فى التحليل والنقد سنحاول أن نستخرج من النص المأثور (من كلماته ورموزه وأحكامه) ما يمكن أن يكون عونا لنا فى حاضرنا ومستقبلنا، أن النص الباقى بعد انتهاء حياة كاتبه هو الوسيلة الوحيدة التى يمكننا من خلالها بعث الحياة فى تاريخ مضى لنعرف المفاهيم والمدركات التى كانت تحكم الوعى الجماعى والتى لابد وأن تقود إلى ما يسمى بضمير الأمه، وإذا كنا الآن فى عصر نحاول فيه تثبيت هويتنا التى يحاولون تشكيكنا فى جدواها ومضمونها فإن إعادة بعث الجوانب الإيجابية من تراثنا وإعمال الفكر المستنير فيه وتحليله كشخوص مادية ماثلة أمامنا هو الوسيلة الأكيدة لتعميق شعورنا بالذات والدفاع عنها والحفاظ عليها رغم كل محاولات التغريب المادية والمعنوية.

وعلى ذلك فسوف تعتمد دراستنا وتحليلنا لفتاوى الإمام على تحليل المفاهيم الأساسية فى الدراسة تحليلا لغويا، ثم تحليلا تاريخيا نحاول من خلاله تحليل وقائع وأحداث وظروف الفتاوى، إذ من المعروف أن الحكم يتأثر بوقائع ومجريات سياسية واجتماعية إلى جانب مؤثراته الدينية وهى المؤثرات الأصلية، هذا إلى جانب التحليل الدينى لمشروعه الفقهى، وإبراز الأصول والقواعد العامة التى استند إليها الإمام فى إجتهاده واعتمد عليها فى أحكامه وفتاويه.

وسوف تتناول دراستنا الموضوعات الآتية:

١ ـ تحليل مفاهيم الإفتاء والإجتهاد موضحين علاقتها بالشريعة والتراث عند الشيخ الإمام محمد عبده.

٢ ـ منهج الإمام فى استصدار الفتاوى والأسس التى استند إليها فى استصدار الحكم الفقهى كليا أو جزئيا.

٣ ـ فتاوى الشيخ الإمام بين المحافظة والليبرالية.

٤ ـ نماذج وأمثلة من تفسيره واجتهاده.

فتاوى الإمام من منظور نقدى.

ماذا بقى من رسالة «محمد عبده» فى الفكر الدينى المعاصر؟

أ. د. عفت الشرقاوى

لو أتيح لمتأمل منصف لرسالة «محمد عبده»، وهو يعيش جوانبها الروحية والاجتماعيه الرحيبة فى أوائل هذا القرن - أن يمد بصره متسائلا، سابقا لزمانه بقرن كامل عن آثار هذا المصلح العظيم فى توجيه الفكر والثقافة فى ختام هذا القرن العشرين، هل كان يتوقع ما آل إليه الأمر عند منعطف القرن بين مثقفى الأمة؟ ثم ماذا كان يمكن أن يكون عليه الحال لو تحققت آمال الشيخ، وتحقق المشروع الإصلاحى الذى حرص عليه؟

ماذا كان يريد الإمام حقا؟ وكيف كان من الممكن تحقيق خطته فى الإصلاح على الوجه الأكمل؟ ماذا تحقق فعلا من أحلامه المستنيرة خلال مائة عام كاملة؟ وماذا كان حصاد هذه الرحلة المئوية فى الختام لتحقيق آمال الأمة؟ وماذا كان من تفاعل مثقفيها مع رسالة الإمام؟

إن خلافا كبيرا يقع بين المفكرين حين يحاولون الإجابة عن هذا السؤال، فهناك من يقول: إن جهود محمد عبده فى تجديد التفكير الدينى، وما يرتبط بذلك من الإصلاح الاجتماعى كان فى جوهرها صياغة كلامية جديدة لإحياء المفهوم الاجتماعى للدين، وهو بذل يعد من أهم الرواد الذين قاموا بدور الطليعة فى النقد الاجتماعى البناء، والذين دعوا إلى تقبل بعض العناصر الثقافية التى أنتجتها الحضارة الغربية، وما دامت لا تمثل تعارضا أساسيا مع جوهر الفكرة الإسلامية، ولكنهم فى الوقت نفسه قاموا بدور المحافظة على العناصر الحضارية الأصيلة، وقاموا بعملية التقييم والضبط الواعى لكل ما ينفذ إلى مجتمعنا من قيم جديدة، ومن هنا جنبوا الأمة شر القلق والحيرة والضياع والتذبذب بين جديد لا يمت إلى ماضينا بأية صلة، وبين واقعنا النفسى الذى يجذبنا بشدة إلى تراثنا الحضارى.

ومع ذلك فقد اختلفت الآراء فى دور محمد عبده وزملائه من الرواد، وقد وصف هذا المصلح العظيم فى بعض البيئات المتخلفة عن ركب الإصلاح بأنه مسرف فى التقدمية، فعال فى الاستجابة للقيم الغربية، بل هناك من لا يتردد فى إدانة فكر الإمام إدانة صريحة ووصفه بأنه منهزم روحيا وفكريا أمام الغرب بحيث صار تفسيره للقرآن الكريم فى زعمهم وسيلة خطيرة فى إخضاع المسلمين نهائيا للغرب وأفكاره وأنظمته، بل إن هناك أيضا من قال إن جميع أفكار العلمانية وما يشابهها عد كتاب القرن العشرين خرجت من عباءة محمد عبده الإسلامية.

لقد كان «محمد عبده» صاحب مشروع تربوى يهدف فى جوهره إلى سد الفجوة التى نعانى منها بين

التعليم المدنى والتعليم الدينى، والتى تعبر عن ثنائية ثقافية حادة بين شباب الأمة، فأين آثار هذا المشروع فى خطتنا التربوية؟ وما حصاد مشروع الإمام بعد مائة عام؟

أليست تلك أسئلة مشروعة جديرة بالاعتبار، حتى نتبين وقع أقدامنا على الطريق؟

ولعلنا نسأل أنفسنا بعد ذلك: هل نحن نسير حقا فى مناحى الحياة المختلفة فى خطوط مستقيمة، تتجاوز بنا مراحل التقدم الثقافى مرحلة بعد مرحلة، وتفيد من جهود المصلحين الكبار، أم ترانا ندور حول أنفسنا، ونثير نفس الأسئلة عاما بعد عام، وقرنا بعد قرن، نتحرك فى تيه الدوائر المفرغة؟

إن هذه الورقة تطرح سؤالين:

الأول: هل صحيح ما يدعى أن الوضع الفكرى للموقف الكلامى فى الوقت الحاضر هو سبب هذه الأزمة، ذات الطابع الثنائى الذى تقف فيه الأطراف المتضادة على طرفى نقيض؟ لقد دعا الإمام إلى التجديد والاجتهاد العقلى لبث عناصر الحركة الجديدة فى مناهج تفكيرنا الكلامى والتشريعى، فهل لاقت دعوة الإمام استجابة جادة، أم أن هناك ما يشبه النكسة عن إرهاصات الاستنارة التى بشر بها مشروع الإمام.

الثانى: إذا كان ذلك كذلك، فما معوقات حركة التقدم الحقيقى فى فكرنا الكلامى المعاصر، وكيف ندفع باجتهاد المجتهدين نحو الحركة والتقدم، حتى نلائم بين الروحى والدنيوى فى حياتنا المعاصرة؟

لقد كان الشيخ محمد عبده قدسى الروح، سليم الفطرة، معدا بتربيته الصوفية لوراثة هداية النبوة، كما وصفه تلاميذه ومعاصروه، وكان من اجتهاده الفكرى قدرته الخاصة على الربط بين معانى الآيات القرآنية التى يفسرها، ومشكلات الواقع الاجتماعى الذى تعانى منه الأمة، ليحث الشباب دائما فيما يقول ويكتب على العلم والعمل، واقتحام المستقبل، والبعد عن الخرافات التى تشل حركة التقدم، والصبر، والثقة بالنفس، فهل وصلت رسالة الإمام إلى مشارف القرن الحادى والعشرين على الوجه الذى أراده الإمام؟

سؤال تطرحه هذه الورقة لتحاول الوصول إلى الأسباب التى أدت إلى هذه النتيجة، سواء أكان ذلك من واقع الظروف الخارجية التى أحاطت بهذه الرسالة، أم من طبيعة التركيب الداخلى لمضمون الرسالة نفسها.

موقف الشيخ محمد عبده من العقل والنقل

د. رجاء أحمد على

تمهيد: -

يدلنا استقراء التاريخ على أن هناك صراعا مستمداً بين العقل والنقل، هذا الصراع يظهر بصورة واضحة فى العصور المتخلفة، وخير مثال على ذلك العصور الوسطى المسيحيه وما حدث فيها من انهيار فى جميع نواحى الحياة، أيضا نجد هذا الصراع واضحا فى العصور الحديثة وقد ترك رواسبه فى الشرق الإسلامى، حيث نجد العقل وقد تعرض للنقد والتجريح والإضطهاد من قبل من يطلقون على أنفسهم حماة الدين.

وقبل أن نشرع البحث فى بيان مقام العقل والنقل فى فكر الشيخ محمد عبده؛ يلح علينا تساؤل لم الصراع بين العقل والنقل؟

بادئ ذى بدء أقول أن هناك عاملان إذا توافرا كان هناك استعباداً واضطهاداً للعقل.

أولها: أن يتهيأ لرجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وإيذاء رواده.

ثانيهما: أن يوجد عقل يقوى على اقتحام المنطقة المحرمة ويكتشف مجهول أو ينكر مألوف، وعندئذ يصبح بفضل جرءته أهلاً لإضطهاد خصومه.

لذلك فقد قامت حركات إصلاحية تنويرية فى الشرق الإسلامى جعلت معولها العقل والشريعة السمحة لمواجهة كل فساد، ومن هذه الحركات الإصلاحية تلك التى قام بها الشيخ محمد عبده والتى كان لها أثرها الواضح فشملت كل مناحى الحياه، فهى دعوه لتحرير الفكر والعقل والمجتمع بأسره من ربقة التقليد والجمود.

محمد عبده بين العقل والنقل:

إذا كانت حركة الشيخ محمد عبده هى بمثابة تنوير دينى، فأول ما دعى إليه إعمال العقل والروية والتأمل فى كل ما يحيطنا من الداخل ـ التراث ـ ومن الخارج ـ المعاصرة، وعلى هذا كانت أهمية العقل عند شيخنا الإمام، والذى كان يعتقد فيه ما قاله ديكارت أنه أعدل الأشياء قسمه بين الناس، ولكى يقيم صرح هذا العقل كان عليه أن يتخلص من تلك الأوهام أو الأوثان التى تقف حجر عثرة فى سبيل إقامة هذا الصرح، فكانت هذه الأوهام بمثابة أمراض مستوطنة ومستشرية فى المجتمع الإسلامى، فكان لابد من علاجها بواسطة العقل، لكن هل بالفعل استطاع الأستاذ الإمام أن يتمسك بالعقل حتى نهاية المطاف، أم أنه تأرجح بين العقل والنقل؟، سوف نجيب عن هذا التساؤل من خلال عرضنا لهذه الأمراض وكيفية علاج الشيخ لها.

لقد أعلى الشيخ محمد عبده من شأن العقل، واستمد هذه المكانة من القرآن الكريم، فالعقل مناط التكريم الذى كرم الله به الإنسان وفضله على كثير من خلقه، فالإنسان كما عرفه أرسطو «أنه حيوان اجتماعى» فهو يعيش فى مجتمع لكنه لم يعط من الإلهام والوجدان ما يكفى لهذه الحياة الإجتماعية، فحباه الله هداية أعلى

من هداية الحس والإلهام وهى العقل، لذلك فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر هو وسيلة الإيمان الصحيح.

بل أكثر من ذلك نجد الإمام وقد وضع العقل فى مكانه رفيعة حيث بين أنه إذا تعارض العقل والنقل نأخذ بما دل عليه العقل، أو نأول النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل، فلقد تآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، لقد جعل الإمام العقل شرطا أساسيا فى صحة الإيمان، من هنا نستطيع القول بأن «أعقل كى تؤمن» من أهم القضايا التى آمن بها محمد عبده، فالمرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به.

هذا إن دل على شىء إنما يدل على رفض الشيخ الإمام للتقليد، فرفض التقليد هو أول إعمال للعقل وهنا يظهر أول مرض من الأمراض التى عالجها الأستاذ الإمام.

محمد عبده والتقليد:

تحرير الفكر من قيد التقليد كان واحد من أمرين دعى إليهما الشيخ محمد عبده، بل نجده وقد بين خطورة التقليد على الإيمان فبين أن نوعين من الإيمان، أولهما: إيمان الإعتقاد وهو ذلك النوع الذى ينشأ عن التقليد وقلما ينشأ عنه عمل، أما النوع الثانى فهو إيمان الإذعان الذى ينبه النفس دائما إلى تذعن له ويبعثها دائما إلى العمل به.

لقد حاول محمد عبده أن يضع تياراً جديداً حاول من خلاله التخلص من تيارين انتشرا فى المجتمع هما تيار التقليد والجمود القابع على الصدور والذى استقطب العديد من أبناء الأمة، كذلك التخلص من تيار التغريب الذى لا يقل خطوره عن التيار التقليدى، والذى استقطب بدوره مثقفى الأمة الذين انبهروا بالغرب، وفيما أرى أن نشأة هذه التيارات التقليدية ـ سواء كان تقليد للقديم أو للجديد ـ كانت رد فعل ضرورية للأزمة التى كانت تعيشها الثقافة بوجه عام من خلال مؤسساتها المتعدده، والتى كانت هى نفسها ـ المؤسسات ـ تبث تلك التيارات الخطيرة على المجتمع فالأزهر والمدارس الأميرية ـ تمثل التيار التقليدى الجامد ـ والمدارس الأجنبية ـ تمثل التيار التغريبى، من هنا كان لابد من قيام تيار معتدل، هو الذى أطلق عليه التيار السلفى العقلانى ذلك التيار الذى نادى به الأستاذ الإمام.

وبناءاً على الثورة التى أشعلها الشيخ الإمام على التقليد والمقلدين كان لزاماً عليه أن يكشف عن مشروعه التنويرى والذى من خلاله يقضى على الآفة الكبرى ـ أعنى التقليد ـ، أن أهم ما فى مشروعه هو الإصلاح الشامل لكل مناحى الحياة وأولها إصلاح التعليم.

موقف محمد عبده من التعليم:

كان اللقاء الأول لمحمد عبده مع التعليم فى الجامع الأحمدى، هنا تجلت النزعة العقلية النقدية عند شيخنا الإمام ويمكن أن استعير العبارة التى قالها الأستاذ العقاد فى العالم العربى، استعيرها وأخلعها على الشيخ الإمام إذ يقول: أنه مارد خرج من القمقم ولن يعود إليه، وكان فى الحق مارداً هائلا يتململ فى الأسر ليخرج من قمقمه المظلم المحصور، لقد ذهب المارد إلى الجامع الأحمدى، لكنه لم يطق صبراً بتلك الطريقة العقيمة فى التعليم، ففر هاربا وخرج من قمقمه ورفض هذا النوع من التعليم.

كان هذا أول لقاء للأستاذ مع التعليم المصرى، وعندما ذهب إلى الأزهر تبين له أن الأزهر ليس أسعد حالا من

الجامع الأحمدى، فعلى الرغم من أن الأزهر من المؤسسات الهامة والخطيرة والتى كان لها ـ ولا يزال ـ أثرها الواضح والخطير على كيان الأمة، فعلى الرغم من خطورته كان يضج بالفوضى، وعلى ذلك كان لابد من حركة إصلاحية له تهدف أولاً وقبل كل شىء إلى تقديم الدين بصورته الصحيحة بعيداً عن الجمود والدجماطيقيه، بعيداً عن الإنحلال والقيود التى تجرنا إلى العصور المظلمة وعلى هذا وجد الإستاذ الإمام أن إصلاح الأزهر ضرورة ملحه إذا أردنا أن نصلح شأن الأمة.

إصلاح الأزهر:

لقد عرض لنا الشيخ الإمام صورة ما كان عليه الأزهر من جمود، ونوع العلوم التى كانت تدرس فيه وطريقة القائمين على الدرس، وطبيعة المنهج الذى يدرس، لقد جعل الفقهاء كتبهم على علاتها أساس الدين ولم يخجلوا من قولهم أنه يجب العمل بما فيها وأن عارض الكتاب والسنه، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث وانحصرت أنظارهم فى كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف فى الآراء والركاكة.

ويرجع الأستاذ الإمام أسباب الجمود فى الأزهر وفى غيره من المؤسسات إما إلى عدو للمسلمين طالب لخفض شأنهم واستعبادهم، وإما محب جاهل يظن خيراً ويعمل شراً، وقد رأى الشيخ الإمام أن بقاء الأزهر متداعيا على حاله فى هذا العصر محال، فهو إما أن يـعـمـر وإما أن يتم تخريبه، وعلى ذلك وضع الشيخ محمد عبده لائحة لإصلاح هذا الصرح بما يتناسب مع مكانته العظيمة عند المسلمين.

بيد أن قائمة الإصلاح التى وضعها الشيخ الإمام لمعالجة الأزهر والتى أعمل عقله فى وضعها لم تلق قبولا من القائمين على الأزهر، ذلك لأنها تتعارض مع مصالحهم الخاصة، لكنه حاول جاهداً تحقيق هذه الأهداف على الرغم من جمود القائمين على هذه المؤسسة، مما أثار فى نفسه تأرجحاً بين التفاؤل والتشائم حين قال: أننى أرى فى هذه الشجرة الجرداء ورقات خضر فلا أدرى أهى بقايا الحياة الأولى أم هى بدء حياة جديدة.

إصلاح الكتاتيب والمدارس الأميرية:

لقد كانت نظرة الإمام للتعليم نظرة شاملة كاملة تشمل كل جوانب العملية التعليمية، وهذا الإتجاه الإصلاحى للتعليم شمل أقطار كثيرة فنجده وقد وضع لائحه لإصلاح التعليم العثمانى، وثانيه لإصلاح التعليم فى القطر السورى، بالإضافة إلى وضعه مشروعا متكاملاً لإصلاح التعليم فى مصر، وبين أنه إذا كان الأزهر يحتاج إلى إصلاح، فلابد أن ترجع المسألة التعليمية إلى بدايتها، فننظر إلى التعليم فى الكتاتيب باعتبارها المكان الذى يلتقى فيه التلميذ لأول مرة بالتعليم ومن ثم لابد أن نجعل البداية صحيحه كى تستقيم العملية التعليمية، فإذا كانت البذور صالحه لابد وبالضرورة أن يستوى العود وتطرح ثماراً جيده.

نظر أيضا إلى المدارس الأميرية والأجنبية والكتاتيب الأهلية والمدارس التجهيزية والعليا وأيضا دار العلوم تلك الدار التى كان يجب أن يكون خريجها استاذاً فى العلوم العربية والدينية، إلا أننا لا نجد خريجها أهلا لتحقيق هذا الهدف، ويرجع ذلك إلى القائمين عليها، فلا يقيمون عليها من النظار إلا جاهلاً بالدين واللغة العربية، وعلى ذلك فقد وضع خطة للإصلاح، هى خطة نحن الأن فى أمس الحاجة إلى تحقيقها وتطبيقها على نظامنا التعليمى المعاصر.

فخطته تهدف أولاً وقبل كل شىء حذف الحشو الموجود فى المناهج، وإضافة علوم جديدة يستفيد منها التلميذ، كذلك عدم معاملة التلميذ بالقسوه والإهانة حتى ننمى فيه الكرامة والإعتزاز بالنفس، كذلك النظر فى

القائمين على التدريس ومراقبتهم وأن نبث فى نفوسهم حب هذه المهنة وأن يجعل همه الأكبر هو مستقبل الجيل الذى يعلمه وليس الحصول على الراتب الشهرى، فلكى تصح العملية التعليمية وتحقق هدفها الذى يجب أن يتمثل فى حياة كريمة للإنسان بما هو إنسان له كينونته وذاتيته المتميزة عن الآخر، وتجعله صاحب نظره فى كل ما يحيطه، وبذلك يصبح ـ ليس كما قال محمد عبده ـ آله للصانع ـ الذى هو الحاكم ـ أو البدن للرأس ـ التى هى الحاكم أيضا ـ بل أقول ليصبح الإنسان هو الآلة والصانع، والبدن والرأس فى آن واحد.

هذه إذاً نظرة عقلية متفهمة لطبيعة التعليم، ولكن مما يؤخذ على الشيخ الإمام والذى يؤكد على وجود مسحه محافظة على فكرة أن عاب على المسلمين إرسال أولادهم إلى مدارس أجنبية طمعا منهم ـ كما يقول الشيخ ـ فى تعليمهم علوم مظنون فى نفعها فى معيشتهم أو تحصيلهم بعض اللغات التى يحسبونها ضرورية لسعادتهم فى مستقبل حياتهم، وكأنه هنا يقول أنه لا ضروره من تعليم اللغات فى الوقت الذى تعلم هو نفسه اللغة الفرنسية، ورأى أن تعلمها شىء ضرورى، فلكى تأمن عدوك لابد أن تعرف لغته كى تعرف كيفية تفكيره، وقد برر الشيخ محمد عبده موقفه هذا بأنه يخاف على الدين وأن دخول هؤلاء التلاميذ تلك المدارس يمثل خطراً على العقيدة، وأنا لا أعتقد ذلك فإن العلم والمعرفة لا خطوره منهما على الدين ما دام هناك مراقبه وتوجيه من الأسرة، وكما قال الشيخ نفسه أن الأباء عليهم العبء الأكبر فى توجيه أولادهم وإرشادهم.

موقف الشيخ محمد عبده من النقد والإنتقاد:

إذا كان الشيخ الإمام قد ثار على التقليد والجمود ولم يقبل شىء على أنه حق ما لم يكن كذلك، فإن هذا نتيجة ضرورية لتلك النزعة النقدية والتى ظهرت واضحة فى مواطن كثيرة من فكر محمد عبده، فهو يرى أن الإنتقاد نفثه من الروح الإلهى فى صدور البشر تظهر فى مناطقهم سوقا للناقص إلى الكمال وتنبيها يزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به.

وقد بين الشيخ الإمام أنواع النقاد واختلافهم باختلاف مآربهم، ومهما كان الاختلاف فإن الإنتقاد شىء ضرورى، لأنه لولا الإنتقاد ما شب علم عن نشأته، ولا امتد ملك عن نبته، ترى لو أغفل العلماء عن نقد الأراء وأهملوا البحث فى وجوه المزاعم أكانت تتسع دائرة العلم؟

موقف الشيخ محمد عبده من النص المأثور:

هنا وفى هذا الموضوع تتجلى النزعة العقلية عند أستاذنا الإمام، فنجده وقد ميز بين نوعين من النص المأثور، نص مأثور يعرف مصدره ويثق به ويقره ويعترف به، ولم يرق إليه الشك بأى حال من الأحوال، لأنه نص يرتفع به عن منازل الجدل، هذا النص الموثوق به هو القرآن الكريم، أما هناك نوع أخر من النصوص لا يرى الشيخ لها حصانه تعلى من شأنه على حجه العقل الذى هو أفضل القوى الإنسانية على الإطلاق.

فلا نستطيع أن نتحقق من السند، وكما قال الشيخ: ما قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ولا أحوالهم ولا مكانهم من الثقة والضبط، فليس لهؤلاء أن يلزموا غيرهم ما يثبت عندهم، فإن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حاله خاصة به؛ لا يمكن لغيره أن يشعر بها، وهذا تأكيداً من الشيخ على رفضه للتقليد، وأيضا دعوته إلى ضرورة الرجوع إلى المصدر الأساسى للدين، فكما يقول ماكلفك الله باتباع هؤلاء (الأئمة) حتى لو مت ولم تعلم بوجودهم لما سألك الله تعالى يوم الحساب عنهم.

القرآن ونظريات العلم:

تعد هذه المشكلة من الموضوعات الهامة والتى دار حولها الكثير من الجدل والمناقشات، هل القرآن كتاب فى العلم، أم ماذا؟

يذهب البعض إلى النظر إلى القرآن الكريم على اعتبار أنه مصدراً لكل علم وفن، معنى ذلك أن الله قد أنزل القرآن ليحدث الناس عن نظريات العلم وأنواع المعارف، وهذا الرأى فيما أرى قد يكون له أثره الخطير، ذلك إذا وضعنا فى الإعتبار أن العلم فى تغير مستمر، وأن ما يقره العلم اليوم حقيقة قد يصبح غداً خرافة، أضف إلى ذلك أنه لو فرضنا أن القرآن الكريم يجرى النظريات العلمية، فلا داعى إذاً للمعامل والمختبرات ولا حاجة لنا إلى النظر العقلى الذى أوصى الكتاب الكريم عليه، لذلك نجد الشيخ محمد عبدة وقد آثر اعتبار القرآن الكريم (كتاب دين) فى الجوهر.

فالقرآن لا يحدد قواعد للطبيعة وعلومها، ولو كان وظيفة النبى أن يبين العلوم الفلكية لكان يجب أن تعطل مواهب الحس والعقل، ونقول أن ما عرض له القرآن من إشارات علمية فإن مقصده منها العظة والعبرة لا تقرير حقائق ونظريات، فتعظيما من الشيخ محمد عبده للقرآن الكريم وإجلالا له وتقديساً له ارتفع به ـ وهو كذلك ـ عن أن يكون كتابا فى العلوم المختلفة.

موقف الأستاذ الإمام من التصوف:

لقد كان للأستاذ الإمام موقفا عقليا رافضا للتصوف، لكننا نجده فى نفس الوقت قد دافع عن التصوف دفاعاً مستميتا، فكيف لنا أن نفسر هذه الأزدواجية فى موقف الأستاذ الإمام؟

إننا إذا بحثنا فى آثار الشيخ محمد عبده لسوف نجد نفحات صوفيه أثرت فى مجريات حياته الفكرية تأثيراً حقيقيا ونجده قد عرف التصوف بأنه الدين، وأنه بالتصوف يستطيع أن يقهر كل فساد، فقال إذا يئست من إصلاح الأزهر فإننى انتقى عشرة من طلبة العلم وأربيهم تربية صوفية، هكذا كان للتصوف عنده مكانه سامية وشأنا عظيما، إلا أننا نجده قد هاجم الطرق الصوفية واعتبرها بمثابة بلاء ابتلى به المسلمين.

معنى هذا أن رفض هذا النوع من التصوف الذى يبعد عن نقاء الدين وطهارته، فأصحاب الطرق قد شوهوا التصوف وصارت رسومهم أشبه بالمعاصى والأهواء.

وهناك عادات كثيرة ارتبطت بالطرق الصوفيه، منها تقديس الأولياء والتفرغ إليهم، فإن هذا العمل من أعمال الوثنين وأن الإسلام يأباه، فهؤلاء أشبه ما يكونوا بعبدة للقبور، وأيضا يتعلق بالطرق الصوفية الموالد، التى هى بمثابة أسواق للفسوق.

هكذا رفض الشيخ محمد عبده أى نوع من الفكر أو السلوك الذى يخل بالدين ويبعده عن نقائه، ولهذا رفض الصوفيه، وأشاد بالتصوف كرياضة نفسية وأخلاقية.

موقف الأستاذ الإمام من السحر:

يعد السحر من الموضوعات التى تثير جدلاً كثيراً فى جميع الأوساط، فهى مرض خبيث يسرى عند الكثيرين لكن كيف عالج الإمام هذا المرض؟

وكما سبق أن بينا أن للإمام إتجاه عقلى نقدى يتجلى فى كثير من الأمور التى تناولها وعلى رأسها هذه المسألة (السحر) فعندما تناول مسألة سحر الرسول عليه السلام نفى عنه السحر ذلك لأنه نظر إلى السحر على أنه

يقع على العقل لا البدن، ومن هذا المنطلق كان نفيه له، وذلك لأنه يتنافى وعصمة الأنبياء، بل أنه ذهب إلى أن السحر هو نوع من الخداع لا حقيقة له، ورفض أن يكون جزءاً من العقيدة الدينية، بل صرح بأنه من الأمور العادية والعلوم الإنسانية، فهو متروك إلى بحوث الناس وتقدم معلوماتهم عنه وهو أشبه بعمل الساسة فى الحكومات.

ولسنا بصدد مناقشة السحر وهل هو واقع حقيقى أم أنه ضرب من الخيال، بل إننا نريد أن نوضح أن هذه المسألة وأن كان لها أثراً خطيرا على المجتمع نجد الشيخ وقد تناولها من منظور عقلى، لكنه لم يستمر فيه كثيراً بل نجده وقد أبدى بعض التراجع عن هذه الفكرة عندما قال: وهذا لا يستلزم نفى السحر.

موقف الشيخ محمد عبده من مشكلات المرأة:

إذا كانت الأسرة هى النواة الأولى للمجتمع، فإن المرأة هى النواه الأولى للأسرة، وعلى هذا إذا صلح حال المرأة صلح حال المجتمع، وإذا كنا نجد أن هناك قهراً وإضطهاداً يقع على المرأة منذ زمن طويل، فكان لابد لها من نصير، وقد كان محمد عبده من أنصار المرأة، نظر إليها وإلى مشكلاتها من منظور عقلى، نظر إليها باعتبارها إنسانا كاملا له الحق فى الحياة الكريمة، ومن ثم تناول الكثير من القضايا التى تمس المرأة وتمس إنسانية هذا الكائن المفترى عليه.

أ ـ حق المرأة فى المساواة:

أول القضايا التى أهتم بها قضيه المساواة بين المرأة والرجل، تلك المساواة التى أكد عليها القرآن الكريم ورفضها المجتمع الشرقى، لقد كرم الإسلام المرأة وجعلها فى مكانة سامية، وبين أنه لا فرق بين المرأة والرجل وأكد ذلك فى الخطاب التكليفى، فهما سواء فيما يجب عليهما من فرائض، كذلك إذا نظرنا إلى الناحية البيولوجيه نجد أنها واحدة عند الرجل والمرأة، فكلاهما خلق ماده واحده، ولم يذكر القران أن الرجل خلق من مادة تختلف عن المادة التى خلقت منها المرأة.

إننا نجد موقفا تقدميا من الشيخ محمد عبده تجاه المرأة فى هذه القضية، لكننا سرعان ما نجد مسحه محافظه قد سيطرت عليه أو تظهر فى كثير من أفكاره منها على سبيل المثال رابطه المرأة بالرجل، وأن المرأة بدون الرجل الذى يدافع عنها وعن حقوقها لضاعت وضاع أولادها، كذلك فى تفسيره لتحريم زواج المسلمة من كتابى، فبين أن هذا التحريم يرجع إلى عدم قدرتها على اقناع زوجها بما هى عليه، وقدرته هو على اقناعها وجذبها إلى دينه، مع أن المتعارف عليه والذى يمثل بديهه لا تحتاج إلى أدنى تفكير هو أن تحريم الزواج يرجع إلى نسبة الأولاد تكون للأب وليس للأم.

هذا التفسير من جانب الشيخ محمد عبده إن دل على شيء إنما يدل على أفكاره الجوانيه التى يغلب عليها المسحة المحافظة وإن حاول فى كثير من الأحيان أن يخفيها.

ب ـ تعليم المرأة:

إذا كنا قد بينا أن ثمة مساواه بين الرجل والمرأة فأن أولى متطلبات هذه المساواة حق المرأة فى التعليم فلقد رسم محمد عبده صوره للجهل والخرافة الذى كانت تعيشه المرأة، وينفى محمد عبده أن يكون هذا الجهل ناتج عن العفة والحياء كما كان يذهب أعداء تعليم المرأة، وطالب من النساء المستنيرات فى المجتمع بدلاً من أن يقمن صالونات تستقبل عليّه القوم، أن يقوموا بتعليم المرأة، لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمه.

جـ ـ تعدد الزوجات:

من أهم القضايا التى كان لها أثرها الواضح والخطير على الأسرة قضية تعدد الزوجات، ولقد أوضح الإمام أن التعدد على الرغم من وروده فى القرآن الكريم إلا أنه لم يترك دون تحديد، فقد وضعت شروطا لإباحة التعدد بل إننا نجد فى سورة واحدة إباحة التعدد وتحريمه فى آن واحد.

د ـ الطلاق:

عرض الشيخ لهذه المشكلة ونظر إليها من منظور عقلى وبين أن الطلاق ليس كما قال الفقهاء مجرد التلفظ بهذا اللفظ، بل هو فى المرتبة الأولى يعتمد على النية، فرب رجل يناقش زوجته فى شؤون البيت فيرد على لسانه فى وقت الغضب الحلف بالطلاق، لذلك لا يجب الإلتفات إلى اللفظ، ولقد أعطى الشيخ للمرأة الحق فى طلب الطلاق وحدود الحالات التى يصبح فيها حق مجاب لها.

هكذا حاول الأستاذ الإمام أن ينصف المرأة ويكون نصيراً لها ناظراً لها ولمشكلاتها من منظور عقلانى وإن كان يتراجع عنه فى بعض الأحيان.

التوفيقية عند محمد عبده
وجدلية التاريخ

د. عصام عبد الله

- ١ -

ينطلق هذا البحث من الإمام محمد عبده باعتباره سلطة مرجعية كبيرة، لا يمكن إلا ابتداءً منها أن نأتى بفكر جديد يجابه المستجدات الفكرية والحضارية فى القرن الحادى والعشرين.

فهو يمثل ذروة التوفيقية المتوازنة والمكافئة وقمتها، والقمة يجب أن تقودنا إلى قمم أخرى وإلا توقف الفكر وتجمد العقل، ومن ثم فإن تجاوز توفيقيه الإمام دون إلقائه ضرورة لاستشراف الجديد والقادم.

ويزعم هذا البحث أن «التوفيقية» لم تقتل بحثاً وإنما قتلت من كثرة الكلام! فحتى اليوم لم نبحثها بشكل علمى وجذرى ونقدى حتى النهاية، ومن هنا ستظل مطروحة على الفكر العربى فى القرن القادم، لأن ما لا نستطيع أن نحله عملياً، فلا نكون قد حللنا اشكاليته نظرياً.

ولا يمكن فيما يتعلق بقضايا العقل حرق المراحل، ولقد حاول البعض حرقها بالفعل والقفز فوق مرحلة النهضة العربية الحديثة ـ والإمام محمد عبده تحديداً ـ فما أفلحوا إلا فى حرق أنفسهم، وما نشهده اليوم ما هو إلا إحدى نتائج هذه المحاولة (حرق المراحل).

- ٢ -

مع انهيار واخفاق مختلف الصيغ والمركبات التوفيقية: بين الدين والقوميه، التراث والمعاصرة، الشريعة والعلمنه... وما إلى ذلك من تعارضات محتملة فى الواقع العربى، وناجمة عن تعددياته المتشابكه، أصبحنا نشهد اليوم ـ وبشكل لم يسبق له مثيل ـ مواجهة مصيريه حادة ومتصاعدة بين ما يعرف بـ «التيار الأصولى» وما يعرف بـ «التيار التحديثى».

والسؤال هو: هل ستنتهى هذه المواجهة المتصاعدة هذه المرة إلى حسم قاطع لأحد الطرفين، وبتر واجتثاث للتيار الآخر، أم أن هذه المواجهة على ضراوتها ستنتهى فى نهاية المطاف إلى صغية توفيقية جديدة بينهما، كما حدث فى مراحل تاريخية سابقة ـ قديما وحديثا ـ بفعل قوة النهج والإرث التوفيقى فى تراثنا وفى بنية الفكر العربى، وهو النهج والإرث القائم على التعريب بين المتعارضات والأضداد، أياً كانت حدة التباعد أو التناقض بينهما.

- ٣ -

ليس هدا البحث دعوة إلى التوفيقية، وإنما محاولة لتشخيص أهم نزعة فكرية وسمت الفكر العربى والإسلامى بطابعها قديما وحديثا، الأمر الذى تطلب فهما متعمقاً لها ولأسباب انتشارها وتأثيرها البالغ، من خلال فلسفة

محمد عبده، كما أنه نقد مستفيض لها وتبيان لأوجه النقص، والقصور فيها والمحاذير الفكرية التى تكتنفها، هذا بالإضافة إلى إبراز جوانبها الإيجابية.

١ ـ تهدف التوفيقية إلى تأكيد ظاهرة «وحدة الحقيقة «فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها فى بوتقه الإتفاق.

٢ ـ تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ والتوازن بين العنصرين اللذين تجمع بينهما.

٣ ـ توحى التوفيقية فى كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام، ولكنها فى الحقيقة لا تخلو من توتر خفى غير معترف به. والسبب فى ذلك هو أنها إذ تؤكد نقاط الإلتقاء والأنسجام وتبرزها، فإنها تحاول أن تقلل من شأن نقاط الاختلاف أو تتجاهلها مما يؤدى إلى تسرب جرثومتها داخل الضيغه التوفيقية فتصاب أحياناً بافتقاد التوازن وبتغلب عنصر على آخر أو تباعدهما أو تحول التوفيق الأصيل إلى نوع من التلفيق.

وقد يكون السبب وراء حدوث ذلك التوتر وقوع تغير فى مفهوم أحد العنصرين كأن تتجدد النظرة إلى العقل ووظائفه ودوره كما فعلت الثورة الفعلية العلمية (الجدلية الحديثة) من أرسطو إلى ديكارت وكانط وهيجل.

- ٤ -

عندما أقام محمد عبده المركب التوفيقى الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، عمل على إقامة التكافؤ والتوازن بين الجانبين لتستقيم فلسفته، ولكن التوتر ظل خفياً فيها إلى أن برز فى العلن فى صورة تيارين متعارضين أنشقت عنهما توفيقية على أيدى تلاميذه: فسار الشيخ رشيد رضا فى اتجاه سلفى حنبلى النزعة، وسار لطفى السيد وقاسم أمين وطه حسين فى اتجاه تغريبى علمانى.

فقد انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهم فهما تاماً بالإستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه.

وكان من الطبيعى أن يهتم بعض اتباعه بناحية منْ تفكيره، وبعضهم بناحية أخرى، ونتج عن تشديد كل منهم تشديداً متطرفاً اختلال فى التوازن الذى إقامة محمد عبده، حتى انهار تماماً فيما نشهده من مواجهة حادة بين الأصولية والعلمانية.

والسؤال هو هل تستطيع التوفيقية الجديدة أن تحتوى هذه المواجهة القائمة الآن أم أن المواجهة الحالية بجذريتها وإصرارها على الحسم هى أبعد من كل طاقات الفكر التوفيقى العربى.

هل تستطيع التوفيقية أن تتعامل مع القرن الحادى والعشرين الذى تشى مستجداته بأننا أقرب إلى منعطفات الحسم الفكرى والحضارى أو الارتفاع على الأقل إلى مستويات أكثر انصهاراً وتبلوراً على صعيد «المندمج» Synthesis الفكرى بين المتعارضات؟

الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده

أ. د. سعيد مراد

محتويات البحث:

أولا: علم السياسية بين النظرية والتطبيق

إن السياسة كعلم يدرس حركة سلوك الكيانات الإجتماعية والتجمعات البشرية يساهم بقدر فى الوصول إلى معقولية التحقق والتحقيق فى إطار من حتمية انتصار الإرادة الإنسانية المستنيرة.

أ ـ السياسة فى مفهومها العام: ـ

تتمثل فى كونها نشاطا إنسانيا ومجموعة من الروابط الإجتماعية، تستهدف انتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجى فى خضم المصالح والمواقف والآراء والمعتقدات التى تعبر عن تضارب المطامع، أى أن السياسة نشاط يستهدف رعاية الصالح العام، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم الجماعة السياسية.

ب ـ السياسة فى مفهومها الخاص: ـ

إذا أخذنا كلمة سياسة بمعناها الواضح المحدد. فإن علم السياسة يكون له موضوع علمى متميز تماما ألا وهو «الشىء السياسى» أى جميع الحقائق والأفكار والقيم التى يتضمنها الشىء السياسى: العلاقات السياسية، الجماعات السياسية، السلطة السياسية، النظم السياسية، الأحزاب السياسية، الأحداث السياسية، المبادئ السياسية، القوى السياسية، الحياة السياسية، الثورة السياسية.

ثانيا: الإطار الفلسفى للفكر السياسى العربى الإسلامى:

أ ـ الحياة السياسية عند العرب قبل الإسلام

لقد حدد ابن خلدون خصائص الحياة العربية على نحو يبرز طبيعة الحياة فى شبه الجزيرة العربية فيقول: «إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذى فيهم أهل انتهاب وعبث» ويحدد ابن خلدون عناصر الحياة وخصائصها عند العرب. فيؤكد على أنهم:

(١) من طبيعتهم انتهاب ما فى أيدى الناس، وأن رزقهم فى ظلال رماحهم، وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه.

(٢) أنهم لا يرون الصنائع والحرف قيمة.

(٣) ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض.

(٤) أنهم متنافسون فى الرياسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره.

ب ـ والإسلام والصيغة السياسية الجديدة: ـ

قدم الإسلام للعرب الصيغة السياسية التى تتناسب مع طبيعتهم والتى تقوم على أساس من العقيدة. فالإسلام عقيدة تؤمن بها ونظاما تمارس حياتها العملية على أساس منه.

وقد وضع من الأصول ما يحقق الاستقراء والأمن. وهذه الأصول هى: ـ

(١) المساواة بين جميع الخلق لأن كلهم لآدم وآدم من تراب.

(٢) إن التفاضل بينهم لا ينبنى على الفوارق من جنس ولون ولغة، ولكن على الكمالات النفسية «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

(٣) إن القبائل والشعوب خلقت لتتعارف على الاضطلاع بأعباء الحياة لا لتتناكر وتتناحر ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾.

(٤) تسويد الحق فى جميع المواقف على القوة ﴿ **فماذا بعد الحق إلا الضلال** ﴾.

(٥) العمل على إعلاء كلمة الله فى الأرض وهى العدل المطلق لا المصلحة المادية.

ثالثا: أصول الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده: ـ

أ ـ مسئولية العلماء: ـ

تقع على العلماء مسئولية إحياء الأمة ونصح الحكام وقد حدد الإمام هذا الدور على النحو التالى:

(١) قيامهم بواجب الشورى على الحكام.

(٢) بعث الأخلاق الفاضلة ومواجهة الرذائل والقضاء عليها.

(٣) العالم كالمحارب الذى يعبىء القوى المعنوية للقضاء على الفرقة ولجمع الكلمة فى المعركة الحاسمة ضد الأستعمار.

ولذلك ارتفع صوته بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول: ـ تحرير الفكر من قيد التقليد.

الثانى: ـ إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير.

أضف إلى ذلك: ضرورة التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

(من له حق الولاية عليه واجب الرعاية).

رابعا: المصطلح السياسى عند الإمام محمد عبده:

إن الوقوف على المصطلح هو المفتاح الأول لفهم ما نكتب وما ندرس، وعليه يستقيم التأويل الفلسفى إذ أن المصطلح لفظ موضوعى تواضع عليه المختصون بقصد أدائه معنى معينا بدقة ووضوح شديدين بحيث لا يقع أى لبس فى ذهن القارئ أو السامع لسياق النص العلمى.

أهم المصطلحات: ـ

(١) السياسة. (٢) السلطة.

(٣) الشورى والاستبداد. (٤) القوة والقانون.

(٥) الحرية (٦) الوطنية والوطن.

هذا هو ملخص شديد الإيجاز للبحث الذى يحتوى على كثير من التفاصيل والأراء التى تعد من وجهة نظرنا دليلا قويا على حجية الفكر السياسى عند الإمام محمد عبده.

«اللمحات الصوفية فى شخصية وفكر الإمام محمد عبده»

د. سعاد عبد الرازق

من واقع التاريخ هناك شخصيات يقدر لها أن تختلط وقائع مسيرتها بوقائع تاريخ أمتها إلى الحد الذى لا يمكن معه الفصل بين الإثنين إلا تكنفا فما بال إذا كانت المرحلة التى يؤرخ لها قد شهدت توهج هذه الشخصية وتوهج أمتها فى نفس الوقت فكريا وسياسيا مما يبرر وصفها بعصر النهضة والتنوير؟ وما بال أن يكون صاحب السيرة أقرب لأن يكون باعث الشرارة الأولى التى اقتبست منها مشاعل النهضة فى الربع الأول من هذا القرن.

إن ما كتب عن الأستاذ الإمام محمد عبده فهو بالضرورة كثير.. فكل الأعمال والبحوث التى تركز على تاريخ مصر الحديث ـ ومنذ نهايات القرن الماضى ـ لا تملك أن نغفل ذكره أو تتجاهل آثاره.. فهو شخصية فذة تعددت جوانب عبقرتها، وتعددت مجالات نشاطها الإصلاحى، فقلما نجد جانبا من جوانب تاريخنا المعاصر ألا ولها فيه حضور وأثر سواء كان ذلك فى السياسة أو الدين أو الفلسفة أو التصوف أو التعليم أو اللغة... الخ..

ومثل هذه الشخصية المتعددة الجوانب لابد وأن تثير بعض الصعوبة أمام الباحث الذى يريد أن يتصدى للتركيز على جانب واحد من جوانب الإشراق فيها ليفصله عن «الكل» فالغالب أنه مهما كان الباحث على درجة كبيرة من الدقة والموضوعية، فإنه سوف ينتهى إلى حقيقه «التكاملية» فى مثل هذه الشخصيات المتوهجة.. وعن هذا المعنى يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق فى مذكراته الخاصة بتاريخ ١٣ يناير سنة ١٩١١م ـ وصلته الوثيقة بأستاذه الإمام ليست بحاجة إلى تأكيد ـ يقول: «كان الأستاذ الإمام ذا نفس من النفوس الفائقة، وذا عقل مكون أحسن تكوين، ولو أنه عاش عيش الفلاسفة غير مختلط بالحياة العملية اختلاطا مقيده بظروف وأحوال ليس من شأن العقل الفلسفى أن يتقيد بها.. لوكان هذا لأثمرت نفسه الذكية ثمرات جنى من يانعها العالم الإنسانى فى الشرق والغرب.. على أن فى كل حركة اصلاحية بيننا يدا سعيا مشكورا».

حقرنى هذا كله أن أحاول أن أبقى على هذه الشخصية المتكاملة وأن أتجه إلى ما تكتنزه من عوامل الإشراق والمدد الروحى والتهذيب النفسى والتى هيأت لها هذه القدرة على الإشعاع فى مجالات متعدده وبنفس الدرجة من الحضور والحيوية فلم تتوقف إلا وقد وافاها الأجل المحتوم..

وقد هدانى البحث إلى إشارات ودلالات متفرقه فى سيره الأستاذ الإمام رواها بعض أبناء مدرسته من الذين تألفت أرواحهم روحه.. فجعلتنى أتلمس الأثر الصوفى فى نشأت هذه الشخصية وأخلاقها، وبديهى أننى أعنى الصوفية فى جوهرها وفى مفهومها السنى المعتدل وفى أكثر صورها إيجابية وبعدا عن السلبيات فى مظاهرها وأحوالها.

فلم يكن الأستاذ الإمام يملك ـ وهو أشبه بقطب الرحى فى النهضة الإصلاحية التى كانت تشهدها أمته ـ

إلا أن يكون القدرة بالعمل والعلم لا أن يكون من مشايخ الطرق، يعطى لتلاميذه العهود ويلقنهم أسرار الطريق» ولا كان صاحب دعوة خفية يدس تعاليمها من وراء الحجب والأستار.

فالتصوف لدى الأستاذ الإمام، شأنه شأن سائر مقومات شخصيته فسخر لتهيئة النفس لتحمل مشاق العمل من أجل تحقيق الغايات الإصلاحية التى كان يسعى للوصول إليها.. ولذلك أراد الإتجاه بالأمة إلى مختلف وجوه النشاط الأخلاقى الدينى والسياسى، التى يتصل الإنسان عن طريقها بحقائق الحياة اتصالا مباشرا، والتمس الإمام لفكره عمادا متينا فوجده فى الأخلاق على التخصص، ومن المؤكد أنه اجتمعت كلمة الصوفية على أن التصوف هو الخلق.. فنراه وقد ربط العلم ـ بعد أن حدد معناه ـ برباط وثيق من الدين الخلق فإصلاح الدين والخلق عنده إصلاح العلم، وإصلاح العلم عنده إصلاح الدين والخلق.. طردا وعكسا.. ذلك هو مذهبه فى العلم والذى اختص به وكان فضيلته وامتيازه.

ولعل الأستاذ الإمام قد أودع فى رسالة التوحيد علامات على الطريق إلى تحرير روح الإنسان وعقله معا، وصور المثل الأخلاقى الأعلى على أنه التخلق بأخلاق الله.. وهو إن فعل ذلك ـ أى الإنسان ـ يصبح ربانيا، أى مسيطرا بالإيمان الواعى، والوعى المؤمن على قوانين حياته، حتى أنه لو أقسم على الله لأبره.

ولنقرأ معا ما كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق فى مذكراته: ليست «مزية الشيخ محمد عبده محصورة فى كبر عقله، وسعة معارفة، وعلو كعبه فى البيان ومتانة الحجة، ولكن أكبر مزاياه أنه كان ذا مبدأ راسخ، لم يأل جهدا فى سبيل العمل له سرا وعلانية، ولم يعقه عن جده فيه مالقى من عناء الفقر، وكربه السجن، وذل الغربة، وخذلان الأنصار، وكيد الأشرار، وهكذا فليكن الرجل الكبير».

الإمام محمد عبده وموقفه
من الفكر الصوفى

د. فاطمة فؤاد عبد الحميد

المقدمة

إن كل شىء نفيس وقيم تزداد قيمته بمرور الوقت، ذلك هو الشيخ الاستاذ الإمام محمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م) رائد من رواد حركة التنوير والنهضة، ومن كبار الدعاة إلى التجديد والإصلاح فى العالم الإسلامى من خلال المنظور الدينى، وتطهيره مما دخل عليه وليس منه فى شىء، وارجاعه إلى أصوله الأولى التى كان عليها فى صدر الإسلام.

وقد بدأ تأثره بالصوفية مما كتبه هو عن نفسه فى مذكراته، التى قام بجمعها تلميذه السيد رشيد رضا فى كتابه (تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده).

فلقد كان الشيخ محمد عبده ذو عقل ناضج متفهم لروح الإسلام وما يحث عليه من الدعوة إلى العمل والكسب، مما جعله رائدا لفلسفة الأخلاق من خلال الدعوة إلى معرفة الحقوق والواجبات، وهى نبض الحياة الصوفية السليمة التى تدعو إلى السعادة واللذه الروحية الناجمة عن العمل.

كانت دعوة الإمام المجدد محمد عبده إلى الإصلاح الدينى والأخد بالتجديد والعودة بالدين إلى أصوله الأولى ترجع إلى البيئة الصوفية التى تربى فى أحضانها، ومن هذه البيئة اهتمام والده به وتربيته تربيه سليمة، وكذلك الشيخ (درويش خضر) وهو من مشيعى الطريقة الشاذلية، واعتبره الإمام مفتاح سعادة حيث أهداه برسالة فى آداب الصوفية إلى طريق الفلاح، ودعاه إلى تعلم كل العلوم ما دامت لا تتعلق بالسحر والشعوذة، وأيضا دعاه إلى اخلاق التصوف السليم التى لا تتعارض مع العمل والكسب، خاصة بعد أن سئم طريقه التدريس بالجامع الأحمدى بطنطا (الشيخ عليش) الذى كان يتميز بضيق الأفق وكراهة التجديد فى معرفة أصول الدين، والإلتزام بالطريقة التقليدية فى التدريس.

مما لا شك فيه أن النزعة الصوفية التى سيطرت على نفسية الإمام محمد عبده ترجع إلى أمرين هما: -

١ - سئم محمد عبده من الروح السائدة فى الأزهر فى ذلك الوقت، روح المحافظة على القديم والتقيد به والنفور من كل جديد وتغلب النقل على العقل.

٢ - المفاهيم الخاطئة للدين وحالة الفساد التى سيطرت على المجتمع وبعد الناس عن الحق وكذبهم خلال الأحتلال البريطانى.

لكن شيخه الشيخ درويش كان يدعوه إلى ترك العزلة ومخالطه الناس وتوضيح الفهم الصحيح للدين، لهذا قال له (هذا من أقوى الدواعى إلى ما حثثتك عليه فلو كانوا جميعهم هداه مهديين لما كانوا فى حاجة إليك)، كما

أوضح له أيضا أن المنطق والفلسفة والرياضات وما إلى ذلك من عُلوم ليست حراماً بل هى واجبه على طالب العلم، ومن أجل ذلك عاد الشيخ محمد عبده إلى الأزهر يطلبها فوجدها عند الشيخ حسن الطويل.

وفى القاهرة عام ١٨٧١م اتصل الأمام محمد عبده بالسيد جمال الدين الأفغانى قادماً من الأستانة، فلقد كان جمال الدين ملماً بكثير من أحوال الصوفية ومعارفهم، واستطاع أن ينزع الشيخ محمد عبده من تصوفه الروحى إلى التصوف العملى من أجل الإصلاح الدينى والخلقى والإجتماعى، والدفاع عن الإسلام، ورد هجمات المستشرقين وذو الأغراض السيئة وذلك من خلال أصدار جريدة (العروة الوثقى)، وأيضا ترجمة كتاب جمال الدين (الرد على الدهريين) اثناه منفاه.

وقد تأثر كذلك بابن تيميه وابن القيم والغزالى وتلميذهما محمد عبد الوهاب فى محاربة البدع والخرافات والطقوس التى لصقت بالدين، من بينها إدعاء الكرامات وتقديس الأولياء والتضرع إليهم، والاعتقاد بقصص المجاذيب، وإقامة الطبول والحضرات بالمسجد، والموالد وما يترتب عليها من مخالطة الرجال بالنساء.

كماتتجلى فلسفة التنوير فى فكر محمد عبده فى مهاجمة الحرية الزائدة واعتبارها من مفسدات الحياة الأخلاقية، وأعتبر أن التصوف السليم خلق قائم على العمل والكسب وليس دعوة إلى التواكل والكسل، وذلك نابعاً من أن استاذه الأول الذى هداه كان فلاحا يعمل فى الزراعة، فالنزعة الصوفية التى سيطرت على الإمام محمد عبده فى بداية حياته أخذت تتبلور وتظهر فى شكل عملى يتجلى فى دعوة إلى المدنيه، تلك المدنيه التى لا تعنى الأخذ بأساليب الدول الأوروبية المتقدمة فقط إنما تعنى المدنية فى الأخلاق، أى الحياة الروحية السليمة ـ الخالية من الرياء والنفاق والكذب ـ القائمة على نبض الكتاب والسنة بمعنى تهذيب الأخلاق وهذا يرجع أيضا إلى تأثره بقرأة كتاب (تهذيب الأخلاق) مسكويه.

دعا الإمام المجدد إلى الوحدة العقائديه، وأعتبر أن أختلاف الأديان ليس عقبه فى تحقيق المدنية، بل العكس ذلك لأن الأصل واحد وأن اختلفت الفروع، فالديانات السماوية الثلاثة تدعوا إلى تربية الروح أخلاقيا وأن اختلفت الطرق، ومن ثم تعتبر الأخلاق مدار فكر الشيخ ومحوره الرئيسى، لذا اهتم بالجانب الدينى الروحى بالإضافة إلى الجانب النظرى والعقلى باعتبارهما وجهان لعملة واحدة لا تستقيم الحياة بوجه دون الأخر.

أدرك الشيخ محمد عبده أهمية الإلهام الصوفى وسماه (ذوق وجدانى) لا يحدث لكل الأشخاص وإنما لطائفه معينة من الناس عندما يصلوا إلى درجة الصفاء والشفافية، وهذا الإلهام لا يحدث إلا فى حالة (الفناء) غير طبيعية وعندما يعود صاحبه إلى حالة الطبيعية (البقاء) لا يجوز له أن يـبـيـح به لغيره، كما تتجلى دعوة الإمام إلى الزهد فى دعوة إلى التقشف ومحاربه البذخ والإسراف الذى كان متفشيا فى بلاط الحكام، ودعوه إلى أن مهمة الواعظين فى المساجد الدعوة إلى الزهد والتقشف وأهمية المال للدول، كما يضع الإمام القائمين بفلسفة الأخلاق والحكماء فى منزله الأطباء من حيث درجة الأهمية والضرورة على علاج الأبدان.

ومن ثم فالإمام محمد عبده استطاع بأفكاره أن يبنى الجانب الخلقى فى التصوف السليم وأن يهاجم الشوائب التى حامت حوله عن هذا الجانب الخلقى الذى يجب أن تربى عليه الذات الإنسانية، والذى اتضح فى كتابه (فلسفة التربية الحقه) ـ أى تربية الذات الإنسانية على الفضائل وحب العدل ونبذ الرق وما إلى ذلك من صفات وأخلاق كريمة، لذا استحق الشيخ محمد عبده أن يلقب بـ (الاستاذ الإمام) كما يقول عثمان أمين ذلك لأنه فى رأيه لم يكن أماما فى أمور الدين فحسب بل كان أماما فى شئون الدنيا، أى الجمع بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية، هذا النهج الذى نهجه من بعده الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ ـ ١٩٤٧م) وهو من أبرز تلاميذه وأول مصرى قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة الأهلية (جامعة القاهرة حالياً).

مفهوم العلم عند الإمام محمد عبده

أ. د. محمد مهران

الشيخ محمد عبده هو رائد الفكر المصرى والرائد من حيث هو كذلك لابد له أن يدرك ظروف مجمعه وحاجاته ووسائله لتحقيق التقدم المنشود، ولما كان العلم هو القوة ومن ملكه ملك قوة قاهرة. هى سبيله إلى التطور، فقد أهتم الشيخ محمد عبده، فى كتاباته بالعلم.

سواء بمعناه الواسع أو بمعناه الضيق بينما علوم الغرب المعاصرة وأصولها فى الثقافه الإسلاميه نتحدث عن معنى العلم وحرية العلم فى أوربا ونسبتها إلى الماضى والحاضر فى الإسلام.

كما تحدث عن تاريخ العلوم العربيه، ومدى المكانه التى احتلها العلماء العرب لدى الخلفاء والوزراء وتشجيعهم ماديًا ومعنويًا بصورة لاتكاد تجد لها مثيلاً فى كل العصور هذا فضلاً عن العلوم الغربيه وإكتشافها وكيف كان العرب هم السابقون إليها فى وضع أصولها، وذلك بدافع من حبهم الطبيعى للعلم فضلاً عن دينهم الحنيف الذى يحث على طلب العلم أيا كانت منابعه وسيلة، ولم ينس الشيخ الإمام الحديث عن المنطق بوصفه آله العلم والتفكير المنظم الذى يعد ثمه من ثمات العلم، وربطه بالشجاعه الإدبيه التى يجب أن يتحلى بها المفكر أو العالم لقد كان الشيخ الإمام مثقفاً ثقافه عاليه تنم عن فهم واع للتطورات الحديثه فى هذا المجال فضلاً عن تاريخ العلم وخاصة عن اسلافنا من العلماء العرب.

موقف الشيخ محمد عبده من
العلوم الطبيعية والكونية

د. دولت عبد الرحيم

يعتبر الشيخ محمد عبده من دعاة الفكر الدينى المستنير ورائد حركة التنوير وحامل راية الفكر العلمى وشعلة الحضارة العربية والإسلامية.

ولقد مزج الشيخ محمد عبده بين الدين والعلم وبين المجتمع وليتضح لنا ذلك من خلال قصة حياته فهو يعيش أفكاره ولا يوجد تناقض بين الأفكار التى ينادى بها ويدعو إليها وبين أسلوب حياته، ومثال ذلك أنه فى صباه لم يقنع بكتاب قريته بل فضل عليه معهد طنطا بل أنه لم يقف عند هذا الحد بل تمرد عليه أيضا واتجه إلى الجامع الأزهر:

ونستنتج من ذلك قوة شخصية الشيخ محمد عبده، واستقلال رأيه وأنه له هدف يريد أن يصل إليه فهو لم يقف عند دراسة العلوم الدينية فحسب ـ بل دعا إلى دراسة العلوم اللغوية جنبا إلى جنب العلوم الطبيعية والكونية.

فمن الواضح أن اللغة وعاء الفكر والعلم وان دراسة اللغة فى حد ذاتها بدون العلوم لا تعد مثمرة أو مفيدة وهذه الفكرة هى التى ينادى بها علماء الغرب وخاصة مدرسة الوضعية المنطقية التى اعتبرت تحليل لغة العلم هى هدفها الأسمى وأن دور فيلسوف العلم هو تحليل لغة العلم بطريقة مبسطة وواضحه.

وتعد اللغة قد شكلت عقلية الشيخ محمد عبده وأصبحت رسالته الهامة ومسئوليته الإرتقاء باللغة أخذها عهدا على نفسه فدعا إلى إنشاء مجمع لغوى يخدم اللغة ويطورها بحيث تفى بمتطلبات العلم والحضاره.

ومن خلال تمكنه من اللغة العربية استطاع أن يترك لنا ثروه فكرية متمثلة فى مؤلفاته الغزيرة سواء إن كانت مقالات فى صحف أو كتب مؤلفة أو أقوال وحكم مأثورة.

ونذكر من هذه المؤلفات:

* الإسلام دين العلم والمدنية.
* كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.
* الإسلام والتجديد فى مصر.
* مقالات فى الرد على هانوتو.
* رسالة التوحيد.
* تفسير سورة الفاتحة.
* تفسير سورة العصر، جزء عم.

وهذا بجانب المقالات العديدة التى تدعو إلى الإصلاح الدينى والأجتماعى.

وقد شملت هذه المؤلفات على أفكار جريئة وذكية بالنسبة لظروف عصره فهو قد ولد عام ١٨٤٩م وتوفى عام ١٩٠٥ ففى هذه الفترة تعد أفكار الشيخ محمد عبده سابقة لعصرها ومتطورة ـ حيث أنه عالج العديد من المشكلات مثل مشكلة الحرية، ومشكلة الخير، والإصلاح الأخلاقى وإصلاح الأزهر ودفاعه عن العقل، وتأويل النص الدينى وفقا للعصر وربط الحياة الدينية بالحياة المدنية.

كل هذه الأفكار تعد ثورة على المجتمع وثورة على حال الأزهر كما أنه نقد وهاجم بعنف شديد سلوك رجال الدين الخاطىء وهاجم جمود الفكر الدينى وظهور البدع والخرافات ودعا إلى تحرير العقل من كل المفاهيم الخاطئة.

وموضوع بحثنا يركز على موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعية والكونية، فنجد أن الشيخ يدعو إلى الإنفتاح على العلوم الأخرى حتى لوكانت من العلوم غير الدينية أى غير المرتبطة ارتباطا مباشرا بالعلوم الدينية الشرعية وفى ذلك الأمر يقول: «أننى لو أردت سرد جميع الأيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل نصفه ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ **أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله منى شى** ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ **وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون** ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ **ومن أياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم** ﴾.

وبعد أن يقدم الشيخ محمد عبده الأدلة الدينية التى تحث على البحث فى العلوم الطبيعية والكونية ويوضح لنا موقفه من هذه العلوم وكان موقف تأييد واعتزاز بالعلماء العرب المسلمون الذين بحثوا فى مجال العلوم الطبيعية الكونية.

ويوضح كيف اهتم المسلمون والعرب اهتماما لا حد له بالعلوم الأدبية وبعد مرور عشرين عاما على وفاة الرسول «صلى الله عليه وسلم» كما اهتموا بالعلوم الكونية وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال (المنصور وهارون الرشيد والمأمون).

ويجاهر الشيخ محمد عبده بعظمة علماء المسلمون فى مجال العلوم الطبيعية وبراعتهم فى استخدام المناهج التجريبية القائمة على الملاحظة والمشاهدات وإجراء التجارب العلمية.

وهذه هى مقدمة عامة عن البحث (موقف الشيخ محمد عبده من العلوم الطبيعية والكونية)، أما أهم مكونات البحث فنذكرها فى العناصر الآتية:

أولا: ـ نبذة عن الشيخ محمد عبده وعصره.

ثانيا: ـ إبرز أفكاره العلمية.

ثالثا: ـ تأييده وحثه على دراسة العلوم الطبيعية والكونية بجانب العلوم الدينية.

رابعا: ـ أ ـ مفهوم العلوم الطبيعية وأهميتها.

ب ـ أبرز علماء العرب فى هذا المجال.

جـ ـ صلة هذه العلوم بالدين.

خامسا: ـ العلوم الكونية:

صلة هذه العلوم بالدين

سادسا: ـ استخراج النظريات العلمية من القرآن الكريم.

النهضة الفكرية عند الإمام محمد عبده

د. سمية محمد محمود

يعد الإمام محمد عبده من بين المفكرين الذين واجهوا مشكلات مجتمعهم، وقدموا حلولاً لها، وحاولوا جاهدين فى معالجة الداء، إلا أنه قد تميز عن غيره بأنه توجه إلى الداخل ورأى أن الخلل إنما يكمن فى مجموعة من الاسباب الداخليه فأخذ يحللها ويناقشها عساه أن يجد الحلول الملائمه لها.

وكان أول العوامل التى أدت إلى الانحطاط والتخلف فى رأى الإمام محمد عبده قصور الدور الذى يجب أن يقوم به علماء الدين فى تعريف الناس بأمور الدين والدنيا إذ رأى هؤلاء أن لا شأن لهم مع العامة... ولا يخفى أن ما يحصله هذا الفريق من العلم لا يظهر له أدنى أثر فى صلاح الأمة كما هو مشهود، لام الشيخ محمد عبده إذاً رجال الدين إذ أنهم ارتدوا الزى الدينى ولكنهم قالوا بكثير من البدع التى لا صلة لها بالدين، لقد انتشر بين المسلمين الايمان بالجبر وأدى هذا إلى سخريتهم من العمل والكفاح. وقد أحدث ذلك خللاً كبيراً وأضراراً بالغة بالمسلمين. لان الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح، ودعوة رجال الدين هذه تتنافى تماماً مع الدعوة الأصليه والجوهرية للدين، خاصة حين يقومون بنشر الإيمان بالجبر والذى يؤدى بدوره إلى التواكل والاستسلام.

وقد رأى الشيخ محمد عبده أن الديانه الاسلاميه لا تدعو إلى التخاذل، وإنما من ينظر فى أصل هذه الديانه، ومن يقرأ سورة من سور القرآن لابد وإن يدرك أن المسلمين يجب أن يكونوا أول من يسعى إلى إختراع الآلات الحربيه واتقان العلوم العسكرية، وما يرتبط بها من إتقان الطبيعه والكيمياء والهندسة ويذكر قول الله تعالى **﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾**.

ويذكر الشيخ عامل آخر من عوامل تخلف المسلمين يتجلى لنا فى فئه المشتغلين بالعلوم العصرية، إذ أنهم يتطلعون لنيل المناصب الحكومية ولا شأن لهم بصلاح المجتمع، ولا غاية لهم سوى هذه الغايه، والصالحون منهم ـ وهم قلة قليلة ـ لا يهمهم شأن العامة، شقيت أو سعدت، هلكت أو قامت، فأى أثر لما تعلمه هؤلاء يظهر فى الأمة» .

ويضاف إلى العوامل الأخرى استبداد الحكام وطغيانهم، حيث رأى الامام إن الحكام كان بإمكانهم انتشال الأمة من هاويه الجهل وتحسين حياتهم وتوجيه الرعيه التوجيه السديد هذه هى أهم الإسباب التى إشار إليها الإمام والتى كانت وراء التدهور الحضارى والتخلف الفكرى فى مصر آنذاك والتى بمقتضاها تراجعت مصر عن ركب الحضارة، فكانت بدورها سببا فى تخلف ما عداها من الشعوب الإسلاميه حتى إتهم الإسلام فى ذلك الوقت بأنه سب الجمود والتخلف وإذا كان الإمام محمد عبده قد استطاع أن يحدد الإسباب الحقيقية التى أدت إلى ما وصل إليه المسلمون من تخاذل وتخلف فكيف السبيل اذاً إلى التغيير؟.

وهنا نجد إن الشيخ الإمام قدم حلاً هادئًا على عكس الشيخ جمال الدين الإفغانى الذى رأى إن الحل انما

يكمن فى ثورة شامله وإحداث تغير فجائى. إما الشيخ محمد عبده قد رأى إن الحل إنما يكون فى التربية الدينية الصحيحه، واصلاح التعليم.

من هنا جاءت دعوته إلى ثقافه دينيه مستنيرة تقوم على إحترام العقل وتبجيله، لذلك نجده يمتدح العلوم العقليه كعلم الكلام لأنها «انما هى أحكام لتأييد القواعد الدينيه بالأدلة الفعليه القطعيه حتى يحق لممارس تلك العلوم إن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين».

كما طالب الشيخ بالجمع بين العلوم الدينيه والعلوم العصريه، ومن أجل ذلك كانت دعوته إلى تطوير الدراسة فى الأزهر الشريف، وتخليصه مما أسماه «مرض الجمود على الموجود».

وعلى الرغم مما لقيه الشيخ من مقاومة عنيفه لدى علماء الازهر فى ذلك العصر لدعوته الانفتاحيه على العلوم العصريه، إلا أنه كان مصراً متفائلاً فى احداث التغيير والتطوير الذى نجد صداه الآن فى الازهر.

ونادى إيضاً الشيخ الإمام بتطوير مناهج التعليم بصفه عامة، إذ أنه قام باستقراء دقيق للمادة التعليمية والثقافيه المنتشره فى المجتمع المصرى ووجد فيها من الجمود والفساد ما يعوق عن أى تقدم أو إصلاح. فقام بنشر مقالاً سنه ١٨٨١م قسم فيه الكتب ووجه الحاجة إليها إلى: كتب نقليه دينيه ـ كتب عقليه حكميه ـ كتب أدبية ـ كتب الخرافات. ودعا الشيخ محمد عبده إلى ضرورة الرقابة الحكوميه على المطبوعات حتى يمنع الضار ولا يخرج للناس إلا كل ماهو مفيد ونافع لهم.

وقد احتلت فكرة التربية الدينيه الصحيحه مكانه هامة وبارزة فى فكر الشيخ الإمام إذ رآها «ذخر للتلميذ فى مستقبله، وهى كبذرة وضعت فى أرض صالحة، يتعاهدها الزمان بالسقى والتغذية حتى تثمر الثمرة الصالحة إن شاء الله».

والحقيقة إن أفكار هذه المصلح الإسلامى الأصيل مازالت تحتفظ على الرغم من مرورالزمن وتغير الظروف بقدر كبير من جدتها وتميزها، بل إن بعض الحلول التى توصل إليها مازالت تصلح لكى تكون هى المفاتيح الوحيدة لكثير من المشكلات المستعصيه على جيلنا الحاضر.

الإمام محمد عبده
منهج إصلاح وتجديد

أ. د. محمد إبراهيم الفيومى

الإمام محمد عبده تاريخ أمه بما تحمل من هموم وأوجاع ومشاكل، وما يراودها من طموحات وتطلعات إلى المستقبل، أنئذ كانت قوى الاستعمار تعبث بها وبمصالحها بدد ثرواتها ولعب بتراثها، وأعتم توجهاتها وتطلعاتها، من سواء تلك الغيوم أخذت الأمه تتحسس الطريق إلى خلاصها من بين طرق شتى، بئس السير فيها، يئس موصوفه بتأمر الاستعمار ومزدحمه بتملقيه الذين وهبوا أنفسهم بالقلم والكتابه جندا مدافعين عن مصالحه دون مصالح الوطن ويقولون إنا مصلحون، وماهم بمصلحين إلا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، أخذت الأمه تتلمس طريقها إلى الإصلاح تتساءل عن طريقها إلى الإصلاح ومن يحمل مشعل التنوير، فنفر من بنيها من بين نجوعها وأريافها وضواحيها وتقدم المسيره وقد رفعوا راية الإصلاح والتجديد، وكانت سيره شاقه بيد أنها كانت شامله لمعانيه السياسيه والإجتماعيه والدينيه والفكريه ـ وكان ذلك النفر هو الإمام محمد عبده إنه كان أمه صنع تاريخها، وكان الأزهر قد صنعه على عينه وأقامه قيما عدلاً على حمل أمانه الدعوة إلى الله على بصيره وهدى فنال فتح الله «ما يفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها..».

فاستجاب الإمام رحمة الله عليه لنداء الأمه الوجدانى معينا إياها على تحقيق طموحاتها الإستقلاليه وتحقيق حريتها الوطنيه والفكريه ورسم حقوقها الإجتماعيه، فهيأته إرادة الله وأعانته على أن يعد نفسه فمنح من معين الثقافه والفكر فصنعت له قاربه وعب منه عبا حتى رتب نفسه من داخلها فنهض يجمع تبعة كفاح أمه وكان على بينه تاريخه من بنى وطنه كتب يقول: إن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدربين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقرر لدى أهله، بل يكفى كونهم نصبوا انفسهم وضمت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام يوافق مصالح البلاد وأحوال العباد... ومما تقدم سرده تعلم أن أهالى بلادنا المصريه ديت فيهم روح الأتحاد، وأشرقت نفوسه منه على مدارك الرأى العام وأخذوا يتنصلون من جرم الإهمال. ويستيقظون من نومه الاغفال وقد مرت عليهم كوارث كقطع الليل المظلم وكان يرى رأى الفيلسوف، لامبر وير إلا وطن فى حالة الاستبداد ولكن هناك مصالح خصوصيه ومفاخر ذاتيه ومناصب رسميه. ثم ينقل قوله: ما الفائده من أن يكون وطنى عظيما كبيراً. إن كنت فيه حزينا حقيرا أعيش فى الذل والشقاء خائفا أسيراً..

من هنا استطاع أن برنامجه الإصلاحى والتجديدى إن ويحدد اسسه وغايته أما عن غايته فهى إبراز مفهوم المواطن وواجباته وحقوقه وأن الوطن والمواطن وحدة واحدة أما الاسس فهى قد شملت المناصب السياسيه والإجتماعيه والدينيه.

الآساس الأول: تحرير المفاهيم الثقافيه الفكريه والدينيه التى كانت قائمه على التقليد والجمود وابعاد النظر العقلى والوقوف بها عند حد الدروس المدرسيه.

الاساس الثاني: تحديد مفهوم المواطن من بين مفاهيم الرعاع والعبيد والشغاله التى أراد الاستعمار نشرها فى تقاريره الزائفه فحدد مفهوم المواطن والوطن بقوله: وجملة القول: أن فى الوطن من موجبات الحب والحرص والغيره ثلاثه: **الأول:** أنه السكن الذى فيه الفييء والوفاء والولد والإهل.

والثاني: أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى الحياه والسياسه.

والثالث: صلاح التعليم الأزهرى وغير الأزهرى وأنشأ منشآت تعليميه واعتبرها نموذج تحتذى لاصلاح مسيرة التعليم وأخيرا تلك ورقة تشير إلى ملامح منهاجه الاصلاحى التجديدى ولاتستوفيه لورقة أخرى.

الاصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده
بين الشرع والقانون

أ. د. زينب عبد المجيد رضوان

يعد الإمام محمد عبده أحد ثلاثه رجال عظام كانت لهم القيادة فى مسيره النهضه والاحياء التى بدأتها شعوب الشرق فى القرن التاسع عشر.

وكان أول هؤلاء الرجال هو رفاعة رافع الطهطاوى (١٢١٦ ـ ١٢٩٠ هـ) (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) الذى كرس واحدا من أهم أعماله الفكريه لقضيه المرأه الشرقيه فطالب لها بالعلم والعمل وان تلحق بركب الحياه وتواكب الرجل فى طرق باب المستقبل.

وثانى هؤلاء الرجال العظام كان جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ) (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م). الذى إتخذ من تجديد الإسلام بعقل الفيلسوف إداه لتجديد حياة الشرق والشرقيين.

وثالث هؤلاء العظام هو الإستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ) (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) الذى أخذ عن الأفغانى منهج الاصلاح الدينى وقدم به بناء فكريا مكتمل القسمات وواصل رسالة الطهطاوى فى تقدير المرأة وضرورة تحريرها بالعلم وتخليصها من القيود التى قيدت بها خطأ باسم الدين.

وفى عدد غير قليل من الآثار الفكريه التى خلفها لنا الأستاذ الإمام نجد اهتمامه بالأسرة وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمه هو الضمان لتكوين المجتمع السوى لإن الأسرة هى البنيه الأولى فى هذا البناء الكبير.

وموقف الإمام من قضية المرأة ـ باعتبارها لبنة الأسرة الأساسيه ـ كان من أعظم مواقفه واقعيه وثوريه. وهو من أبرز المواقف الاصلاحيه آلتى شهدها العصر الذى عاش فيه.

وسوف نعنى فى هذا البحث بالاشاره إلى موقفه من قضايا ثلاث كانت ولا تزال من أهم القضايا التى تناضل المرأة من أجل كسبها والانتصار فيها على قيم الماضى الباليه وهى:

١ ـ قضية تعليم المرأة. ٢ ـ قضية طلاقها. ٣ ـ تعدد الزوجات.

وبالنسبة للقضية الأولى فقد نادى الإمام منذ وقت مبكر بتعليم المرأة وعنى إن تنهض هذه القلة المستنيره من النساء المتعلمات بتكوين جمعيه نسائيه تقيم المدارس لتعليم البنات.

وفيما يتعلق بقضية الطلاق فقد تناول هذه القضيه الهامه فى أكثر من أثر من آثاره الفكريه وقفن للمحاكم

الشرعيه قانونا تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجه من غياب زوجها ووضع سلطة الطلاق فى يد القاضى فى عدد من الحالات.

أما موقفه من مشكلة تعدد الزوجات فقد خلف لنا فيها آراء اصلاحيه لا زلنا ننادى بتطبيقها ولم تطبق حتى الآن. وهذه الآراء قد حسمت القضيه بموقف اسلامى مستنير. وفكر الإمام فى هذه القضيه شديد الحسم والوضوح وقد ظل وفيا له حتى آخر حياته.

وقد ترجع هذه الاستناره فى فكر الإمام إلى إنه بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلى حديث لم يسبق إليه فى الشرق منذ يقظته. وقد اعانه هذا ولاشك فى الخروج علينا بهذا الفكر الواضح المعبر بصدق عن حقيقة التشريع الإسلامى كما اراده الله سبحانه وتعالى فى جانب من أهم جوانبه إلا وهو الجانب الإجتماعى.

وسوف نضع فى مقابل آراء الامام محمد عبده، ما أنتهى إليه القانون المصرى فى هذه الناحية من تشريعات، ونرى مدى التقدم فى كل منهما. خاصة وإننا فى هذا الوقت بالذات يعرض للمناقشة إمام مجلس الشعب المصرى قانونا جديداً معدلا لقانون الأحوال الشخصيه القائم وتثور حوله مناقشات محتده ومعترضه على ما يحويه من بعض القوانين التى قد تأتى مخالفه لروح التشريع الإسلامى الصحيح الذى سعى الإمام دوما إلى أيضاحها وترسيخها.

مشكلة الحرية عند الإمام محمد عبده

د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر

مشكلة الحرية هى بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم، وقد حاولت الإبحاث حل تلك المشكلة من خلال وضع إجابة حاسمة على هذا التساؤل، هل الإنسان حر الإرادة أم أنه مجبر مسير؟ بمعنى آخر هل الخالق بقدرته المطلقة يودع فى نفس المخلوق استعداد للعمل بمقتضى إرادته السرمدية بحيث لا يحيد عما تأمره به هذه الإرادة أم للإنسان متى تم خلقه إرادة خاصة يعمل بحسبها واختيار مستقل لايستمد من اختيار أسمى منه؟... وهل للإنسان الذى خلقه الله وسواه، إرادة مطلقة من نفسه وتصرف مطلق من ذاته، أم ترجع جميع أعماله من خير وشر إلى القدرة الربانية القابضة على زمان الكون والمسببة لوجوده فيه؟

والإرادة الحرة هى التى تميز الإنسان، وهى حجر الزواية فى النظر رلى الأفعال الإنسانية عند الإمام محمد عبده. فجميع الأعمال الإنسانية حاصلة عن الكسب والاختيار، وإلا لما تميز الإنسان عن غيره من الكائنات فهو مفكر مختار فى عمله، واختصاص الإنسان بهذه الميزة عمن سواه من الكائنات هو من الأمور التى يشهد بها العقل والحواس فى أن واحد.

فالإنسان عند الإمام محمد عبده مدرك لاعماله الاختيارية، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته، ثم يصدرها بقدره ما فيه، دون الحاجة إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده. وقد استشهد الإمام على ذلك بما فى القرآن الكريم من آيات كريمة تدعو إلى الكسب والاختيار وتعيب على أهل الجبر رأيهم.

وإذا كانت الإرادة الإنسانية ثابتة للإنسان عقلاً وشرعا، فقد لزم عن ذلك أن يتحمل مسؤليته عن أفعاله كلها خيرها وشرها مادامت له القدرة على الاختيار فيما يعرض له من أفعال وأعمال، وما دام واعيا بهذا الاختيار وبمحض العقل والشرع معا، إذ المسئولية هى إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال واستعداده لتحمل نتائجها.

فالجزاء هو الأثر الضرورى الذى يلاقيه الإنسان نتيجة أفعاله بحيث ينال الإنسان الخير ثوابه والإنسان الشرير عقابه فالإنسان إذن مسئول مسئولية تامة عن كل أفعاله مادام مختاراً وقادراً وعالما بها من قبل العقل والشرع معا وعليه أنيتحمل الجزاء على أفعاله فى الدنيا والآخرة..

ودعوة الإمام محمد عبده إلى الحرية لاتتعارض مع الإيمان بقضاء الله الذى يصيب الإنسان فى حياته، وبقدره الذى ينظم نواميس الكون تنظيما سابقاً منذ الأزل. فليست فكرة القضاء والقدر تصور لنا إرادة الله وكأنها سلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، أو أنها تسيرنا وتجعلنا كالريشه فى مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة والضرورية. وهذه الاسباب لا تقف دون تحقيق حريتنا، بل هى عبارة عن ناموس للكون.

ودعوة الإمام إلى حرية الإرادة البشرية تحمل فى طياتها الابتعاد عن القول بالجبر وما يترتب عليه من سلبيات لها خطرها فى حياة الفرد والامة. فلقد انتشر بين المسلمين الإيمان بالجبر وأدى هذا إلى الضعف والتواكل وعدم العمل، وتوكيل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيث تهب ريحها، لذلك نجده يتصدى لهؤلاء بالنقد والتمحيص لبيان مدى الارتباط بين عقيدة الجبر وبين انحطاط الشرقيين عموما والمسلمين خصوصا من ناحية، وأن الدين يدعونا إلى القوة والعمل والكفاح.

كما انتقد إيضاً الدعوة القائلة بان الاعتقاد يكسب العبد لافعاله يؤدى إلى الإشراك بالله، موضحاً أن إصحاب تلك الدعوة لم يلتفتوا إلى معنى الإشراك على ما جاء فى الكتاب والسنة.

فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشئ من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الادوية التى هدانا الله إليها، والاستعانه على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا.

هذا هو الشرك وهو ما جاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما قوام الأعمال البشريه الأول: أن العبد يكسب بارادته وقدرته ماهو وسيلة لسعادته. والثانى: أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وأنه لاشيء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه.

وهكذا نرى أن الإمام محمد عبده يقول بحرية الإرادة الإنسانية، وأن الأوامر الإلهية ليس لها قيمة إذ لم يكن للإنسان اختيار فى أن يطيعها أو أن يعصيها، فالإنسان مسئول عما يفعل، ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به، إذا لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه.

فالإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً، وإنه لا يصح للإنسان أن يذهب إلى القول بأن الطبيعة هى التى أجبرته، بل إن الإنسان لديه القدرة والفاعلية، فالإنسان لو ترك العمل ساعة من الزمن وبسط كفبه للطبيعة ليستجد بها نفساً من حياة لما مكنته من ذلك بل دفعته إلى هاوية العدم. ولاشك فى مدى حاجتنا فى عالمنا العربى إلى نشر آراء الإمام محمد عبده والدعوة إليها حتى نستطيع مقاومة الاتجاه الجبرى وسلبياته التى يحاول المضلين وأصحاب الانظمة السياسية القائمة على الديكتاتورية والاستبداد نشرها فى عالمنا العربى بحيث يصبح الإنسان وكأنه لا حول له ولا قوة.

محمد عبده رجل الحوار الحضارى

ا.د محمد وقيدى (الرباط)

بما أن المناسبة هى احتفال بذكرى محمد عبده المفكر الإسلامى الكبير الذى يقترن اسمه بالنهضة والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر، فإن هدف هذا البحث هو إبراز سمة إيجابية لفكر محمد عبده بوصفه مرحلة ذات موقع بارز فى تاريخ الفكر الإسلامى بصفة عامه إننا نركز هنا على الطريق الحوارى الذى اتبعه محمد عبده فى عرض آرائه، وهو حوار اتجه إلى عدة أطراف فى الوقت ذاته: محاورة الفكر الإسلامى انطلاقا من إرادة الخروج به من مرحلة ركود ونكوص، محاورة اتجاهات إسلامية معاصرة لم يكن محمد عبده سائراً فى تعقب نهجها، محاورة المسيحيين فى المشرق العربى، محاورة الفكر المسيحى ثم الغربى المعاصر له، ومن خلال هذا كله محاورة واقع الفكر الإسلامى والبلدان الإسلامية.

إن هدفنا هو التركيز على هذه السمة الحوارية التى ما يزال الفكر الإسلامى فى حاجة إليها، وإبراز بعض المضامين التى نتجت عن هذا الحوار فى ضوء شروطها التاريخية.

حرية الإرادة الانسانية عند
الامام محمد عبده

أ. د. على عبد الفتاح المغربى

نتناول فى هذا البحث موقف الإمام محمد عبده من حرية الإرادة الإنسانية، ونلخص ذلك فى الاشارات التالية:

١ ـ أهمية المشكلة.

تعد هذه المشكلة من المشكلات الهامة فى الفكر الانسانى عبر مراحله المختلفة، فلقد خاض فيها أصحاب كل ملة ودين ومذهب، ولقد أدرك الإمام أهمية هذه المشكلة بصفة عامة، وأيضاً اهتم بها من حيث أنه كمصلح رأى أن سوء فهم هذه المشكلة، والقول بالجبر يقتل فاعليه الإنسان ويقعده عن العمل، ويؤدى ذلك إلى انحطاط الأمة وضعفها، وأن الإيمان بالحرية سبيل سعادة الفرد، وتحقيق أهدافه، وتأكيد انسانيته، وأيضاً يؤدى ذلك إلى نهضة الأمة وقوتها، وإلى اثراء النشاط الانسانى عموماً، لذا اهتم الإمام بهذه المشكلة وتوضيح حقيقتها وأهميتها، وحسن فهمها فهما صحيحاً.

٢ ـ تصحيح مفهوم التوكل

أكد الإمام على العلاقة بين سوء فهم العقائد الدينية وبين حالة الركود والضعف التى عليها الناس أفرادا ومجتمعاً.

ولقد عرض لسوء فهم التوكل وارتباطه بحالة الكسل والتراخى والقعود عن العمل وعدم الاكتراث واللامبالاة عند هؤلاء الذين لا يفهمون معنى التوكل، وذكر الامام أن هؤلاء الذين يتظاهرون بالصلاح إنما يدعون ذلك إذا كان فى العمل مشقة عليهم.

ولقد عارض الإمام ذلك الفهم الخاطىء للتوكل مبينا حقيقته التى لا تعنى ترك العمل أو عدم الأخذ بالأسباب، بل تعنى السعى الدائم والأخذ بالأسباب والثقة بالله ـ ورد على المدعين الذين أساءوا فهم الحديث النبوى واعتقدوا أنه يعنى ترك العمل، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا».

ورأى الإمام أننا لن نكون متوكلين على الله حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا فى الوسائل التى توصلنا بلوغ الغاية من أعمالنا.

وذكر أن النبى عليه السلام لم يترك العمل وقد كان أشد الناس توكلا على الله،. وهو قدوتنا، بل ذهب أبعد من ذلك فذكر الإمام أن الاحتجاج على ترك العمل بالقدر من عقائد الملحدين.

٣ ــ تصحيح مفهوم القضاء والقدر

ذكر الإمام أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى ترك العمل، وأن سوء الفهم لهذه العقيدة من أسباب الجمود والضعف الذى عليه المجتمع الاسلامى.

ورأى الإمام أن الإيمان بالقضاء والقدر يخفف على الانسان حالة الاحباط واليأس عند اخفاقه فى العمل، ويزيد الأمل عنده ويدفعه إلى معاودة المحاولة وتكرارها، وأن يأخذ بالأسباب التى جعلها الله سببا فى النجاح، وأن تزداد ثقته بالله وطلبه معونته وتوفيقه.

ولقد رأى الامام أن الايمان بالقضاء والقدر لا يعنى الجبر، وذلك لأنهما يعينان العلم الإلهى، فالعلم ليس سالبا للاختيار كما أنه ليس موجداً للأفعال ــ بل هو معرفة سابقة لما سوف يحدثه العبد. وليس فى ذلك الزام للعبد.

٤ ــ اثبات حرية الارادة

عرض الإمام لموقف القرآن الكريم من حرية الإرادة الإنسانية وذكر أنه اثبت الاختيار فى الفعل الانسانى، وأثبت الجبر فى السنن الكونية.

ثم ذكر الإمام جهاد النبى وأصحابه واقبالهم على العمل، وبعدهم عن الجدل فى القدر والعقائد. وأن الجدل فى تلك الأمور قد جاء بعد ذلك العصر، وأثاره الفرس والرومان.

ويرى الإمام أن ادراك الانسان لحريته مثل ادراكه لوجوده، ففى انكار الانسان لوجوده انكار لبداهة العقل، كذلك القول فى انكاره أنه يدرك لأفعاله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه.

كذلك شهادة الوجدان واحساس الانسان بأنه حر مختار فى أفعاله.

ويرى الإمام أن اختيار الإنسان لأفعاله نتيجة لوجوده المتميز عن سائر المخلوقات، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه/ ولو سلب شيء منها لكان إما ملكا أو حيوانا آخر.

٥ ــ الحرية ليست مطلقة "الكسب"

يرى الإمام أن حرية الارادة الانسانية ليست مطلقة/ فالقول بالحرية المطلقة غرور ظاهر، كذلك القول بالجبر المطلق هدم للشريعة والإنسان كما يدرك أنه مختار فى أفعاله، يشهد أيضاً بالقدرة الآلهية، ويرى الإمام أننا يجب أن نقف عند هذا الحد من الأتفاق بين القدرة الآلهية والاختيار الانسانى، فالانسان يكسب بارادته ماهو وسيلة لسعادته/ وأيضاً يؤمن بأن قدرة الله هى مرجع لكل الكائنات، فالله قد أعطى العبد القدرة ليكسب بها إيمانه والأعمال التى كلف بها، ويؤمن العبد بأن قدرة الله فوق قدرته وأن لها السلطان الأعلى فى اتمام مراد العبد بازالة العوائق ــ والعبد مسؤل فيا يصرف قدرته فيه.

والذهاب إلى أبعد من ذلك فى مشكلة الاختيار فهو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار، وهذا ليس من مقتضى الإيمان.

٦ ـ حسن الأفعال وقبحها

يؤكد الإمام على معرفة العقل لوجوه الحسن والقبح فى الأفعال، وأننا نجد فى أنفسنا بالضرورة التمييز بين الجميل والقبيح منها، وإذا كان هذا ظاهرا فى المحسوسات فإنه أيضاً واضح فى المعقولات، والفعل ليس قبيحا فى ذاته، فالمرقد يحسن فى الدواء، وكذلك القول قد يقبح الجميل إذا أضر.

والله قد أعطانا العقل ووهبنا من القوى ما يكفينا فى توفير سعادتنا والبعد عن الشقاء / فيما لو استخدمت هذه القوى فيما خلقت من أجله، أما إذا أسأنا استخدامها جلبنا بذلك الشر على أنفسنا.

الاتجاه العقلى عند الامام محمد عبده

أ. د. عبد الحى محمد قابيل

يعد الاتجاه العقلى عند الإمام محمد عبده حلقة فى اتجاه أعم وأشمل تبناه المفكرون المحدثون والمعاصرون فى العالم الاسلامى، فمن مفكرى العصر الحديث ممن شاركوا فى تأسيس هذا الاتجاه نجد رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) فى مصر، وشهاب الدين الالوسى (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤م) فى العراق، وخير الدين التونسى (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) فى تونس، ومن المفكرين المعاصرين كان السيد جمال الدين الافغانى ومدرسته التى تضم محمد عبده فى مصر، والكواكبى فى بلاد الشام، والمهدى فى السودان، والسنوسى فى المغرب العربى، ومحمد أقبال فى باكستان.

وقد تنامى الاتجاه العقلى فى العالم الاسلامى، ليواجه تحديين، تمثل التحدى الأول منهما فى مواجهة التقدم الفكرى والحضارى الذى حققته الحضارة العربية عن طريق الانتصار للعقل والمادة فى مواجهة الدين والروح، فى مقابل ما منيت به الامة الاسلامية من تخلف فى المجالين معا، والتحدى الثانى وهو مما يتصل بالحال المتخلف الذى وصل إليه العالم الإسلامى، فقد تمثل فى مواجهة ما صار إليه الفكر الاسلامى من جمود وتخلف، وتحجر، تمخض عنه شيوع التقليد، وتوقف الاجتهاد، وانتشار الكثير من البدع والخرافات الغريبة عن الاسلام وعن القيم والافكار الاصيلة التى كانت وراء التقدم الفكرى والحضارى للامة الاسلامية فى سالف عهدها، وهو مما نتج عن اهمال وتعطيل للعقل ووظيفته، وساهم بدوره فى تخلف الامة وقد عمل أنصار الاتجاه العقلى فى العالم الاسلامى ومن بينهم الاستاذ الإمام على أن يتخذوا من العقل بعد أن يعيدوا إليه المكانة التى أقرها له الاسلام فى الكتاب والسنة، وسار على منهجها السلف الصالح فكان لهم النقاء الدينى، والتقدم الحضارى معا، أرادوا أن يتخذوا منه أداه للاصلاح فى شتى نواحى الامة، دينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية، إلا أننا نجد منهم من توفرت له القدرات ليضم فى شروعه الاصلاحى كل هذه المجالات، ومنهم من اقتصر على مجال منها أو أكثر.

وقد أستهدف الاستاذ الإمام فى أتجاهه العقلى أصلاح حال الامة فى جميع المجالات التى أشرنا إليها، وأن رأيناه يركز بصفة خاصة على تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتزد من شططه وتقلل من خلطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم[١].

وهكذا نجد الاستاذ فى تحديده لهدفه فى أتجاهه العقلى، لم يرد أن يعلى من شأن العقل على الدين، ولكنه يريد استخدام العقل لاصلاح الدين، فيتخذ العقل من الدين ميزانا يزن به ما يخوض فيه، ليكون ذلك ـ أى الدين

(١) تاريخ الاستاذ الامام جـ ١ ص ١١.

ـ صونا له من الشطح أو الزلل، بل نجده فى موضع آخر يؤكد على حاجة العقل للدين، لينير له الطريق فى عمله، يقول الاستاذ الامام: «... الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لايستقل بالوصول إلى مافيه سعادة الامم بدون مرشد آلهى، كما لا يستقل الحيوان فى أدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بلى لابد معها من السمع لادراك المسموعات مثلا، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لاجله، والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال»[1].

وفى ضوء هذه الحدود والاهداف يوضح الاستاذ الامام فى اتجاهه العقلى مكانة العقل فى الاسلام فيذهب إلى القول: «الاصل للاسلام النظر العقلى، لتحصيل العلم، فأول أساس وضع عليه السلام هو النظر العقلى، والنظر عنده وسيله الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه»[2].

وماذا لو حدث التعارض بين العقل وظاهر الشرع؟ ويجيب الاستاذ على ذلك بقوله «اتفق أهل الملة الاسلامية إلا قليلا مما لاينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الامر إلى الله فى علمه، والطريقه الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل. وبهذا... مهدت بين يدى العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله العقبات واتسع المجال إلى غير حد»[3].

بل يذهب الاستاذ الإمام إلى ماهو أبعد من ذلك، فيقرر أن هناك من أمور الدين مالا يمكن التوصل إليه وأثباته إلا عن طريق العقل، فقد «تقرر بين المسلمين كافة ـ إلا من لاثقة بعقله ولا بدينه ـ أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على أرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم»[4].

ويزيد الامر وضوحا فى موضع آخر فيقول: «للاسلام فى الحقيقة دعوتان، دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فأما الدعوة الأولى فلم يعول فيها إلا تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الاسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعا، واجب الوجود، عالما حكيما قادرا، وأن ذلك الصانع واحد، لوحدة النظام فى الاكوان، وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد»، «فالاسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالايمان بالله ووحدانيته لايعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الانسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى) فلايدهشك بخارق عاده، ولا يغش بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصبيحة الهية. وقد اتفق المسلمون ـ إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه منهم ـ على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وأنه لايمكن الايمان بالرسل إلا بعد الايمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب

(١) رسالة التوحيد ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) الاسلام والنصرانية ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) المصدر السابق ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) رسالة التوحيد ص ٧.

المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب انزله الله، ألا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتابا ويرسل رسولا.

وقالوا كذلك أن أول وأجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله لينتقل منه إلى تحصيل الايمان بالرسل، وما انزل عليهم من الكتاب والحكمة[1]:

هذه هى الخطوط العامة والاسس التى قام عليها الاتجاه العقلى عند الأستاذ الأمام محمد عبده، والتى على أساسها قامت دعوته إلى أنكار التقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وأعمال العقل، وهو ما أنعكس بدوره على دعوته الاصلاحية فى المجالات المختلفة.

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٦ ، ٤٨ ـ ٤٩.

فكر الشيخ محمد عبده
بين النظر والتطبيق

د. محمد حسينى أبو سعده

قد لا أجانب الصواب إذا قلت بأن الفكر فى أية صورة من صوره، علميا كان أو فلسفيا، أو دينيا، أو سياسيا أو اجتماعيا، إلى آخر ما يمكن أن يتشكل فيه ويتخذه من صور، إنما هو نتاج جهد إرادى إنسانى، ونشاط عقلى ونفسى، فردىّ حينا، وجماعى أحيانًا أخرى، من حيث تتضافر فى المجال الواحد من هذه المجالات، جهود المفكرين ذوى الاختصاص فيه، أوالاهتمام به، لتشارك فى صنع لحمته وسداه، جيلا بعد جيل، فى عصر بعد عصر، خلال مسيرة هذا النوع من الفكر أو ذاك، منذ تأسيسه وعبر مراحل نموه وتطوره حتى يبلغ طورا، إذا قيس بأطواره السابقة، عد هذا الطور على درجة من النضج والاكتمال؛ من منظور الحقبة التاريخية التى واكبها أو واكبته، نقطة تحول، باعتباره معطى فكريا متميزا فائق القيمة، رفيع المستوى، بالغ الأثر.

وإذا كان لكل حقبة تاريخية أو عصر، سماته وقسماته التى تحددها وتبرزها بنية الحضارة ومنجزاتها التى طبعت ذلك العصر بطابعها الخاص، فتبادلا معا الدعم والتساند، بحيث يعرف العصر بحضارته، وتكون الحضارة شاهدة عليه، بالتخلف والإدانة أو بالتقدم والإشادة؛ فإن لكل جيل من أجيال البشر العاديين والمفكرين والعلماء، روادا ومبدعين على المستوى الفردى، من حيث يكون الواحد منهم على درجة من التميز والجدة فى فكره النظرى أو التطبيقى أو فيهما معاً، تجعل منه علما بارزا من أعلام هذا الجيل، ذا تأثير فاعل فى تغيير وجهات النظر والرؤى والنظريات على مستوى الفكر، وفى تغيير الواقع الحياتى على مستوى التطبيق والفعل، يشعر بهذا التأثير ويتجتنى ثماره معاصروه، وربما يمتد أثره وتدفقات معينه الفياض إلى حيث جيل أو أجيال أخرى لاحقة، بما هو صاحب فكر جديد متجدد.

وثمة حقيقة قد لايختلف عليها أحد، وهى أنه ليس كل فكر جيد يستُحق المصادقة على أنه فكر مبدع خلاق ذو قدرة على إحداث التغيير الإيجابى الضرورى والملح، بصورتيه اللتين المحنا اليهما قبلا. فقد يكون الفكر جديداً فى شكله ومضمونه، لكنها جدة زائفة، إذ قد يكون فكراً مهترئا رجعيا يجذب إلى الخلف والوراء ولا يدفع إلى أمام، وقد يكون فكرا نمطيا تقليديا موضوعا فى سياقات وأنساق معينة، فلا يكون الجديد فيه إلا شكله وصورته دون جوهره ومضمونه. وقد يكون فكراً طوباويا مغرقا فى جنوح الخيال واللا معقولية تجعل بينه وبين التحقق فى الواقع أمدا بعيدا، بل قد يكون الجديد مجرد اجترار رتيب لبعض معطيات فكر قديم لم يعد جديرا بالانبعاث والإحياء، لقصوره عن مواكبة روح العصر فى توجهاته ومتطلباته ومستجدات مشاكله، وان يكن هذا الاجترار مصبوبا فى قوالب جديدة وأسلوب متحدث وبلغة عصرية.

ومن فرط السذاجة فى التصور، والتسطيح الفج للأمور، والتمويه فى الحقائق، والجنوح فى التقويم والتقييم، أن ينظر إلى كل فكر جديد أو مستحدث على أنه فكر إبداعى خلاق يستأهل الإشادة والثناء والأحقية بالاعتناق؛ إذ قد يكون الفكر جديدا بالفعل وغير مسبوق، فلا هو رجعى ولا هو تقليدى، ولا اجترارى، ولكنه مع ذلك، فكر جانح سلبى، مساوئه تفوق محاسنه، وعائده السلبى يطغى على إيجابياته إن وجدت، وضرره أكثر من نفعه، وهو رغم ذلك جديد. ولا ينفى ذلك أن يكون أيضاً قابلا للتطبيق ـ فليس مفرطان فى الطوباوية ـ وإن يكن على حساب القيم الانسانية الرفيعة، وعلى حساب العقائد الدينية السماويه فى مبادئها القويمة وأصولها الثابتة وتعاليمها الرشيدة، ومن ثم فإن هذا الفكر، برغم جدته وحداثته، يلقى بالإنسان فى أتون الأمراض النفسية، ومستنقع ميكروبات الأوبئة الاجتماعية، كما يلقى به فى براثن الانحلال الأخلاقى، بما يتضمنه هذا الفكر من توجهات وأفكار ودعوات تتصادم مع هذه القيم كلها وتفسد ما استقر منها، وتشكك فى ثوابتها وجدواها، وتقدم فى مقابلها قيما ومبادئ وأساليب حياة ونظم علاقات فاسدة تخرب الإنسان فى داخله وخارجه على سواء.

ولعل فى هذا ما يدفعنا إلى القول بأن الفكر المبدع الخلاق لا يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه سمات وخصائص تعد شرائط ومحددات لكونه فكرا مبدعا خلاقا. وأول هذه الخصائص (الشروط) ألا يقتصر فى جدته على شكله وإطاره الخارجى، بل الأهم هو جدة مضمونه ومحتواه، سواء كان هذا المضمون إحياء أو تطويراً أو إعادة صياغة أو تأويل أو نقد لمعطى تراثى قديم يحيله إلى مادة جديدة صالحة للإفادة منها، أو كان خلقا وابتكار الأفكار ورؤى ونظريات تغلب حداثتها ـ فى عصرها ـ على العنصر التراثى فيها، وان يكن هذا العنصر فى كثير من الأحيان أصلا أو منطلقا لكل حديث وجديد، فى الفكر الدينى والعلمى والفلسفى والسياسى والإجتماعى والتربوى.. الخ. أما الخاصة الثانية التى يجب توفرها ليكون فكراً مبدعاً خلاقا، فهى أن يحمل فى ظاهره وباطنه مرجعياته الأصيلة التى بها تتحقق مصداقيته وأهليته للاعتبار، ومشروعية اقتناع الناس به والعمل بمقتضاه. وسواء كانت هذه المرجعيات حقائق دينية طمست أو غيبت أو فهمت على نحو مغلوط، فأظهرت وصوبت، أو كانت حقائق علمية، أو مبادى عقلية أو أفكارا فلسفية موضوعية، أو رؤى نقدية، أو قيما أخلاقية إيجابية؛ فإنها جميعاً لاتمثل دليلا ظاهرا على جدة هذا الفكر ومحتواه الإبداعى فحسب، بل وهى الضامن أيضاً للمصادقة عليه وإمكانية نفاذه فى العقول أو فى الواقع أوفيهما معاً.

أما الخاصة الثالثة (الشرط الثالث)، فهى أن يكون هذا الفكر الجديد يحمل فى ذاته قابليته للتطبيق على أرض الواقع وفى دنيا الناس، تطبيقا يدعم ثوابت العقيدة والقيم، ومقومات الهوية والأصالة، ويوجه إيجابيا أنماط السلوك وأساليب التعامل ونظم العلاقات، إلى مافيه الخير والنفع للفرد والمجتمع، ويسهم فى تغيير الواقع الثقافى والدينى والفكرى والمادى والحياتى، إلى ماهو أفضل، لا ارتدادا ونكوصا، ولا هدما وتخريبا، ولا عبثا ولا معقولية، بل يعزز قيم العقل والعلم والعمل ويجسدها واقعا حيا ينخرط فيه الناس وفقا لهذه المعايير والتوجهات.

من هذا المنظور العام، ووفقا لهذه المعايير والضوابط الكلية، يعتبر فكر الشيخ محمد عبده فكرا جديداً مبدعا خلاقا، استأهل به أن يعد مفكرا عربيا إسلاميا رائدا ومجددا فى عصره. فقد تحققت فى شخصيته المقومات الذاتية للريادة: من عقل واع، وذكاء وقاد، وحس نقدى عميق مرهف، ومنهجية فى التفكير قصرت دونها منهجيات التفكير العربى والإسلامى التى سادت عصره وفيما قبل عصره بقرون، وإيمان عميق، وفهم صحيح مستنير لأصول الدين ومبادئه وتعاليمه وشرائعه ومقاصده، فضلا عن إرادة مقتدرة وعزيمة قوية، وثقافة وسيعة، وعلم غزير متنوع يجمع فى بنيته الرحيبة بين العلوم الدينية والعقلية ومعطيات الفكر والواقع الاجتماعى والأخلاقى والسياسى

والتربوى الذى عاينه وتمثله بوعى وعاناه بنفسه أيضاً، مما خلق لديه عزما واصرارا على مقاومة سلبياته وتغييره من خلال دعواته الإصلاحية الصريحة المعلنة، وحركات تغيير عملية فاعلة تتجاوز حد «الدعوة» إلى حيث «الفعل» فى الواقع.

وقد توفرت فى فكر الإمام محمد عبده كل الشروط والخصائص التى الحنا اليها، الواجب توفرها فى أى فكر جديد يوصف بأنه فكر تنويرى رائد ومبدع فقد جمع فى فكره بين قديم تراثى إيجابى فائق القيمة، وحديث عصرى فائق الجودة فى أهليته للإفادة منه فى حركات الإصلاح والتجديد، وأضاف إليه ماجادت به قريحته وأنتجته عقليته وثقافته وتكوينه العلمى من أفكاروآراء ورؤى نقدية وإنشائية تأسيسية، خالف بها ما جرت به عادة الناس واستقر فى كثيرمن العقول من مفاهيم مغلوطة، واعتقادات فاسدة، وتوجهات جانحة، ودعوات انحلالية، وآراء خاطئة، تتعلق بالدين عقيدة وشريفة، وبالتراث العربى الاسلامى فى إيجابياته وسلبياته، وكذلك ما يتصل بالعلم والعقل والأخلاق والإجتماع والتربية والتعليم، فكان بهذا كله فكراً ثوريا جديداً (الشرط الأول).

وفيما يختص بالشرطين الآخرين، فإن مرجعيات فكر الشيخ تمثلت فى كل ماهو حق وصواب بحسب أصالة المصدر ويقينيته من جهة، ووفقا لما ارتأه حقا وصوابا فى نظره، من جهة أخرى، وإن كان يدعم هذا الحق والصواب بحقائق تراثية ومعاصرة، تاريخية وعلمية وعقائدية، فضلا عن اتساقها مع منطق العقل ومنهجيه التفكير السليم، ومواكبتها لروح العصر ومستجدات قضاياه ومشكلاته (الشرط الثانى). ولاشك فى أن فكر الشيخ كان على درجة عالية من القابليه للتطبيق وإحداث تغييرات جذرية فى قلب الواقع المصرى والعربى الإقليمى والواقع الإسلامى العالمى الذى عاصره، إذ لايمارى أحد فى أن دعوات الشيخ إلى التغيير والتجديد، وتجسيدها فى حركات الإصلاح الفكرى والدينى والاجتماعى والأخلاقى والتربوى، التى تبناها الشيخ، ورسم مناهجها، وحدد غاياتها، وسلك سبلها وطرائقها، هى أصدق شاهد على تلبيته فكره لحاجات ومقتضيات عصره، ودعم هذا الفكر لقدرة الإنسان العربى والمسلم على مواجهته مشكلات عصره وتحدياته.

لك هذا، قصدت إلى إنجاز بحث يبرز الأبعاد الثريه المتنوعة المتكاملة، النظرية والعملية التطبيقية فى فكر الشيخ محمد عبده، فكان عنوان البحث الذى يحمل دلالة على موضوعه، هو «فكر الشيخ محمد عبده بين النظر والتطبيق»، وإيمانا منا بأن الفكر الريادى التنويرى الحق هو الذى يستمد قيمته النظرية من صدق مرجعياته، ومواطن الجدة والابتكار والأصالة فيه، لكنه يستمد قيمته العملية ما يحدثه فى الواقع وحياة الأفراد والمجتمعات من تغييرات إيجابية تواجه السلبيات وتعالجها، وتمكن من التفاعل مع الواقع بمفاهيم وأفكار ورؤى وقيم إيجابية، ومواجهة المشكلات بمنهجية علمية واقعية تكشف عن الأسباب والنتائج وتضع طرائق المواجهة والحلول الملائمة، فيتم، من ثم، التطابق بين الفكر والعمل، بين النظر والتطبيق، وتمثل شخصيته الشيخ وفكره صورة صادقة ورائدة لهذا التطابق ولا تساق، ونموذجا لا غنى لنا عن احتذائه وتمثله.

ويدور بحثنا هذا على ثلاثة محاور:

أولها، نكشف فيه عن مرجعيات هذا الفكر التجديدى الإصلاحى ، وهى تلك التى تتمثل فى نظرنا فى أربع مرجعيات أصلية رئيسيه، هى على الترتيب بحسب أهميتها ومبلغ تأثيرها فى تشكيل هذا الفكر: شخصية الشيخ ومقوماتها الذاتية الموروثة والمكتسبة، ثم عقيدته الدينية الإسلامية التى تدعو إلى صحة الاعتقاد، والسعى فى طلب العلم، والتفانى والإخلاص فى العمل، فى إطار منظومة قيم أخلاقية تربط العلم والعمل وتعايرهما بمعايير الحق والخير والمنفعة وإنهاء الوجود الإنسانى على هذه الأرض وعمارتها. ثم معطيات الواقع العربى والإسلامى التى

عاينها وكابدها الشيخ، والتى مثلت إفرازات لما كان يسود هذا الواقع من جمود وتخلف فى ميادين الفكر الدينى، والسياسة والأخلاق والعلم والأخلاق والتربية والاجتماعيات. وأخيرا المرجعية الخاصة بإيجابيات التراث العربى الإسلامى ومدى إفادته منها، ودعمها لتوجهاته النظرية والعملية، على مستوى المنهج والتطبيق العملى فى الواقع المعيشى.

وأما المحور الثاني، فنحاول فيه إبراز نمازج مشرقة وضيئه تمثل التجسيد الواقعى العملى لهذا الفكر، أو الجانب التطبيقى منه، وهى تلك النماذج الرائدة الممثلة فى حركات التجديد والإصلاح الفعلية التى آتت ثمارها فى قلب الواقع والعصر الذى عاش فيه الشيخ، ثم تجاوزت ذلك العصر، إلى حيث اجتنى كثيرا من ثمارها، جماعات من مفكرى العرب والإسلام من المصلحين والمجددين الذين ظهروا فيما بعد رحيل الشيخ إلى الرفيق الأعلى، سواء من هؤلاء من قضى نحبه أو من لايزال على قيد الحياة يتبنى توجهات الإمام الرائد، وينهل من معين فكره الفياض ويسترشد بنهجه فى التجديد والإصلاح، ويحيى أفكاره وآراءه وفكره ليتعرف عليها ويفيد منها الجيل الحاضر كلما استطاع إيل ذلك سبيلاً.

وأما المحور الثالث، فنكشف فيه عن الموقف النقدى للشيخ محمد عبده، من دعوى باطلة اختلقها بعض المشتشرقين المتعصبين وروج لها الغرب وآمن بها بعض مفكرى العرب، وهى أن الإسلام دين انقياد وتبعية وجمود وتخلف، يعوق حركة العقل فى نشاطه الخلاق ويحجر على حرية الفكر والرأى، ويتصادم مع العلم والبحث العلمى، ويدعو إلى الخمول والكسل وإفراغ الهمة الإنسانية فى أداء الفروض التعبديه والطاعات من أجل الآخرة، على حساب العمل وبذل الجهد وإثراء الحياة الدنيا. وقد أبان الشيخ فى موقفه النقدى من هذه الدعوى الزائفة، كيف أن الإسلام يدعو إلى الحرية فى كل صورها حتى حرية الاعتقاد، ويدعو إلى إعمال العقل والنظر وتحصيل العلوم والمعارف ويربطه بحقائق الإيمان وأصول الاعتقاد، كما يدعو صراحة إلى كل ما يحقق للإنسان المسلم تقدمه ورقيه فى الحياة الدنيا، ومن ثم فإن الإسلام هو دين العلم والمدنيه، ودين الاعتقاد والعمل، ودين الأخلاق القويمة والسلوك القويم.

الإمام محمد عبده في أحاديث «الفرنجة»

أ. د. عبد القادر محمود

يقول تشارلز أدمس Charles Adams فى بحثه عن الإسلام والتجديد فى مصر إن الإمام محمد عبده ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م «هوالمنارة الكبرى فى عصر النهضة العربية المعاصرة».

وقد أثار هذا العالم والمستشرق الكبير مسألتين... أولاهما تساؤلاته عن الصلات التى تصوّر محمد عبده وجودها بين العقل والدين، وعلى وجه أخص بين العقل والإسلام بالذات... ثانيهما: تساؤلاته على الصلة بين العلم والدين فى فكر محمد عبده. ولمّا كان رأى محمد عبده فى هاتين المسألتين يشمل أيضا رأيه فى طبيعة الدين وطبيعة العلم فإن محمد عبده قد حّدد بكل وضوح «إن الإسلام فى جوهره يعتبر من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه». معنى هذا أن الدين فى نظره يكمّل العقل ويقومه» وأن العقل حكَم فى شئون الدين، نرى هذا واضحا فى قوله «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى مافيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهىّ كما لا يستقلّ الحيوان فى إدراك جميع المحسوسات بحاسّة البصر وحدها بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات، كذلك الدين فهو حاسة عامة لكشف ما بشتبه على العقل من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسّة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال...؛ فكيف ينكر على العقل حقه فى ذلك، وهو الذى ينظر فى أدلتها، ليصل منها إلى معرفتها، وأنها أتيه من لدن الله؟»

حقيقة أخرى أكدها محمد عبده، فيما يرى تشارلز أدمس وهى أن «الإسلام بالذات دين يعتمد على العقل» «فلقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه فى مكانته اللائقة فى كثير من آياته وأحكامه، بحيث ينتهى إليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع فى كل ما يتصل بأمور الدنيا والآخرة».

كما يؤكد تشارلز آدمس فى حديثه عن محمد عبده أن الإسلام قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل، وهويستند فى دعوته للاعتقاد بوجود اله ووحدانيته إلى استنهاض العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والإتساق وتعاقد الإسباب والمسببات، ليصل إلى أن للكون خالقا واجب الوجود، عالما حكيما، قادرا على كل شيء وأن ذلك الخالق واحد، لوحدة النظام فى الأكوان وقد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنّته له الفطرة، واستنهضه للنظر فى الخلق والتأمل فيما فى الكون من آيات تدلّ على قوة الله وحكمته وأن يتدبر فيها، ليصل إلى معرفة الله».

ويقول آدمس إن هذا الموقف من محمد عبده كمفكر عالم تجاه العقل قد أفسح المجال للنظر والبحث «لا سيما وأن دعوة القرآن إلى التفكير والتدبّر فى أمور الكائنات والمخلوقات لم تكن محدوده بحدّ ولا مشروطة بشرط، سيعاً وراء توكيد أنّ كلّ نظر صحيح، فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه، بلا غلو فى التجريد ولا دنوّ من

التحديد» وإذا كان الاعتقاد بوجود الله من دعائم الإيمان، وهو اعتقاد يقوم على العقل؛ «فإن أهمية العقل فى الإيمان لا تحتاج إلى دليل، لأن الإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته، لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرىّ فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة بصيحة إلهية».

المكان: ضاحية عين شمس التى كانت يسكنها الإمام محمد عبده.

الزمان: أوائل عام ١٩٠٥م وهو العام الذى توفى فيه الإمام الجليل والحوار بين بعض الأعلام من حزب الأحرار البريطانى وفى مقدمتهم هارولد سبندر، وسكاون، ووليفر بلانت وآخرين كانوا يتحدثون عن محمد عبده فى إعجاب وكان «بلانت» يتحدث فى إعجاب إجلال لمكانة محمد عبده فى الشرق والغرب وكان أصحابه يحرّكون رؤوسهم فى دهشة لما يرويه رفيقهم عن فكر الإمام وعقل الإمام، وإحيائيه الإمام للفكر سلامى المعاصر. وعلى حين فجأة أمسك «بلانت» عن الكلام وتوتّرت عيناه وألتفت فجأة لسماعه وقع حوافر فرس عربى أصيل.. ثم هتف فى إعجاب: ها هو الرائد الإمام.

ويتلفت الجميع ثم يقفون ليروا الرائد القادم محمد عبده... ويقول بلانت «والتفتنا فاذا بصورة إنسان يدرك الناظر إليها أنها برزت من كتب الأنبياء الأقدمين، شيخ مهيب، حسن النبرة، جهيز الصوت، يمتطى حصانا عربيا أصيلا.. يقبل نحونا على مهل واناه، عليه أرديته الطويلة التى لا تزال تضفى على الإنسان فى الشرق رونقاً وزواء، وفوق رأسه العمامة الكثيفة البيضاء التى هى الوقاية الصحيحة من حرّ الشمس، والتى هى قبل وبعد كل شيء رمز الوقار والجلال فلما انتهى إلينا تَرجّلَ، وتلطف فى تحيتنا وتناول معنا الشاى وأنشأ يحدثنا بالفرنسية حديث مفكر وقف طويلا يرقب الأحداث من مكان مرتفع، وهو يتمنى لوطنه وعشيرته وأمته وأبناء دينه آمالاً كبارا تعيد أمجاد ماضيه لحاضره ومستقبله... وكنا نلمح من نبرات صوته أن غيرته القديمة كانت لا تزال مشتعلة حية كما كانت نحو قومه وأخوة عقيدته، وكنا نلمح فى عينيه ذلك الإبتسام المشوب بالكآبة والرحمة معا، وهو مشهد لا يرى إلا فى وجوه من قاسوا الكثير من الشدائد... لكنه كان قبل وبعد كل شيء، صورة إنسان يدرك الناظر إليها أنها برزت من أسفار الأنبياء الأقدمين.

تطور الفكر الإسلامي بعد محمد عبده

أ. د. حسن الشافعى

أ ـ الفكرة الأساسية في البحث:

أن المقارنة المنظمة ـ فى مجالات محددة ـ بين ما كان عليه الفكر الإسلامى، باعتباره مظهرا للواقع وعاملا على تغييره فى الوقت نفسه، فى العقد الأول من القرن الحالى، وبين ما انتهى إليه هذا الفكر فى العقد الأخير ـ الذى نجتازه الآن ـ من القرن نفسه، ربما تكون وسيلة جيدة لمعرفة دقيقة للأطوار الراهنة لهذا الفكر، وللتنبؤ بمستقبله فى القرن الحادى والعشرين. ولا يتجاهل البحث ـ بطبيعة الحال ـ فى تلك المقارنة مسار التطور على امتداد القرن، وبخاصة فى منتصفه.

ب ـ مجالات البحث:

نظرا لاتساع مجالات المقارنه وتعددها، فإن البحث يقسمها ـ إجمالا ـ إلى مجالين رئيسين، مع الاعتراف بالتفاعل والتأثير المتبادل بينهما:

(أ) الوعى بالذات وتطوره:

١ ـ الفكر والواقع: الصحوة بين التقليد والتجديد ـ تيارات التجديد وأساليبه.

٢ ـ المذهبيات بين الصراع والتضامن: الشيعة والسنة ـ السلف والخلف ـ التمذهب والتحرر المذهبى.

٣ ـ الجامعة الإسلامية: الخلافة ومصيرها ـ الدولة الحديثة ـ التضامن والمنظمات الإقليمية والدولية.

٤ ـ حركات النهضة بين الهدف والوسيلة: تغيير حضارى أم سياسى ـ عنف أم سلام ـ الوعى بالذات والوعى بالآخر.

(ب) الوعى بالآخر وردود الفعل:

١ ـ الموقف من الغرب ـ سياسيا: الاستعمار ـ المقاومة ـ التوجس فكريا وثقافيا: القومية ـ العلمانية ـ الماركسية ـ الديموقراطية علميا وتقنيا: التخلف والنهضة ـ التصنيع والزراعة ـ التكنولوجيا والأيديولوجيات.

٢ ـ المشروع الصهيونى: اثاره، وأطواره.

٣ ـ الحربان العالميتان: آثارهما العالميه والإقليمية.

٤ ـ الفكر الدينى الهجين: البهائية ـ القاديانية ـ التبشير وآثاره ـ النزعه اللادينية.

٥ ـ مؤسسة الفكر والتعليم: الجامعات التقليدية والجديدة ـ النشر الحديث والإعلام ـ دور الاستشراق فى رؤية الذات.

٦ ـ بين قلب العالم الإسلامى وأطرافه: دور مصر والعرب ـ إيران وتركيا ـ جنوب آسيا وشرقها ـ أفريقيا ـ وسط آسيا.

٧ ـ التصوف والصوفية: الدور والمشكلات أزمة الوعى الأخلاقى والروحى.

٥ ـ قيادة النظام العالمى: بين أوربا وأمريكا ـ دور الاتحاد السوفيتى وسقوطه.

٦ ـ رؤية الغرب للإسلام وآثارها: تهمة الإرهاب ـ العداء للحضارة الغربية ـ مشاريع الحصار والتهميش.

٧ ـ نحو نظام عالمى جديد: دور الغرب ـ دور الصين واليابان ـ دور المسلمين بين بداية الفرق ونهايته.

ء ـ **هدف البحث** : محاولة تعرف الأوضاع الراهنة للفكرالإسلامى، فى ضوء ماضيه القريب، سعيا إلى تعرف اتجاهات تطوره المستقبلية، مع مطالع القرن القادم.

محمد عبده رسالة مستمره

أ. د. عبد المعطى محمد بيومى

ترك محمد عبده عالمنا فى يوم الثلاثاء ٨ من جمادى الأولى ١٣٢٣هـ ١١ / ٧ / ١٩٠٥م ومنذ ذلك اليوم، يشغل محمد عبده الحياة وآلأحياء فى عالمنا الاسلامى حتى عقد مؤتمرنا هذا فى اواخر القرن الذى ولد الرجل فى بدايته وبعد أكثر من تسعين عاما من رحيله واعتقد أن الحديث عن محمد عبده سوف يستمر، لسبب جوهرى وبسيط هو أن الحديث عنه حديث عن رسالة مستمرة ولأنه حديث عن حضارة يجب أن تستمر.

كانت تلك الرسالة هى رسالة الإسلام، والحضارة حضارته، وقد استطاع محمد عبده أن يقدم هذه الرسالة وتلك الحضارة، تقدمه جديدة.

يردها إلى منابعها الأولى، ومصادرها الأساسية ويستوعب بهذه المنابع والمصادر، كل حضارة العصر ومنجزاته، بعيدا عما على هذه المصادر من أوزار الأجيال المتعاقبة، ومن آراء المدارس الفكرية المتنوعة التى كانت تبعد أحيانا عن هذه المصادر أو تقترب، وكانت الظروف التاريخية تحمل هذه المدارس نفسها كثيرا من المواقف والتجارب وانعكاسات السيئات العديدة وفترات انتكاسات التاريخ.

ـ كما يقدم بهذه المنابع والمصادر الأساسية، صورة جديدة للحاضر الاسلامى والعالمى بكل متطلبات الحاضر، واملا جديداً فى الوقت نفسه لجميع تجمعات العالم المعاصر وفئاته.

ويرى الأستاذ الإمام فى النهاية إلى الاسلام الرسالة المستمرة بمنابعه الأساسية ومصادره الأولى هو الأمل الجديد والبديل الأفضل للإنسانية كلها بما تحترق من شوق إلى الحريه، والعدل، والعلم، والعقل، والرخاء، وانطلاقا من الإيمان.

يقول السيد رشيد رضا:

«كان يجزم بأن الإسلام ـ إسلام القرآن والسنة والرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم فى سيرته وسنته، وسيرة خلفائه الراشدين، وعلماء الصحابة رضى الله عنهم، هو دين الفطرة، ودين المستقبل، وأن أمم الحضارة فى الغرب سذوقون من فتن مدنيتهم، ومفاسدها السياسيه، ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها، فلا يجدونه إلا فى الإسلام، إسلام القرآن والسنة، لا إسلام المتكلمين والفقهاء».

وبهذا التجديد لرسالة الاسلام والعودة بها إلى مصادرها الأولى، يستطيع الاسلام إن يستوعب مقاصد الانسانية العليا، وغايات النهضة والتنوير فى كل عصر.

يقول الأستاذ الإمام: ـ

«فاذا سمعت داعيا يدعو إلى العلم فهذا مقصدة أو مناديا يحث على التربية الدينية فهذا غرضه، أو صائحا ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد فتلك غايته»

وبهذا التجديد نفسه يستطيع الاسلام أن يكون المفتاح الوحيد الذى يمكنه فتح النفوس البشرية وتوجيهها إلى صلاح أمورها فى الحال والمآل، ويكون وحده هو المحرك لفطرة الإنسان للعمل البناء للحاضر والمستقبل؛ لأنه حينئذ سيكون القادر على التجاوب مع الفطرة الإنسانية، لأنه دين هذه الفطرة النقية نفسها.

عوائق الخطاب الاصلاحي
ـ محمد عبده نموذجًا ـ

ا. د على مبروك

يكاد الدارس للخطاب العربى المعاصر أن ينتهى إلى أن كافة التيارات السابحه فى فضائه (ليبراليه أو علميه أو إصلاحيه) قد آلت إلى الاخفاق والعجز عن إخراج الواقع العربى من أزمه جموده وتخلفه. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن العرب سيدخلون إلى القرن القادم، لا بأزماتهم ومشكلاتهم فقط، بل وبحلولها العاجزه أيضاً، لأنهم لا يفعلون إلا إعاده إستهلاك الإجابات القديمه والمطروحه على مدى القرنين الماضيين وذلك بعد إعاده طلائها وزركشتها بالطبع، بدلاً من السعى إلى مساءلة هذه الإجابات [الليبراليه والعلميه والإصلاحيه] وتفكيكها، والبحث عن العوائق التى حالت دون إنتاجها.

بالطبع هناك أطروحه مستقره فى الخطاب العربى تسعى دائماً إلى البحث عن العوائق التى حالت دون إنتاج تيارات خارج البنيه النظريه لهذه التيارات نفسها، وهكذا تقوم العوائق دائماً... فى السياسه واستبدادها... أو فى المجتمع وجهله... أو فى الإستعمار وضغطه.. أو حتى فى واقع اقليمى ودولى غير موات... إلخ، المهم أن فى الخارج دائماً مبرر السقوط والانهيار ولاعجز عن الانتاج.

وبالرغم من أن أحداً لا يسعى إلى التقليل من فاعليه هذا الخارج، فإنه يلزم السعى إلى تجاوزه كتفسير وحيد لعجز تيارات الخطاب العربى المعاصر عن الإنتاج فى حقله. لابد إذن من السعى إلى رصد العوائق التى تحول دون إنتاج هذه التيارات من داخلها، وأعنى من خلال رصد تناقضاتها وشقوقها وفجواتها، وما تسعى إلى إخفائه والسكوت عنه، وإحباطاتها وانكساراتها وغيرها من المظاهر التى تكشف عن أزمات عميقه لابد أن تعيق هذه التيارات عن التطور والنمو.

تلك هى المقدمه اللازمه لقراءه خطاب محمد عبده الإصلاحى والذى يظهر تدهوره من مجرد ملاحظه الفرق بين كتابه محمد عبده وبين كتابه تلميذه رشيد رضا. وبالطبع سينصرف الأمر إلى قراءه العوائق الذاتيه لخطاب محمد عبده، وسيكون ذلك من خلال أحد نصوصه المؤسسه، وأعنى به نص «رسالة التوحيد» والذى يكتسب طابعه التأسيس، من الطابع التأسيس والمركزى للعلم الذى ينتمى إليه هذا النص فى بناء الثقافة الاسلاميه بأسرها، وأعنى به علم أصول الدين. فهذا النص يتكشف عن ضروب من التردد والاضطراب وعدم الاتساق كان لابد أن تعجزه وتفجره، مما سهل لخلفاء الأستاذ الامام فرصة إزهاق روحه.

مع تحيـات

الإدارة المركزية للشعب واللجان الثقافية

